منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال الدین آشتیانی



گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۱۹

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

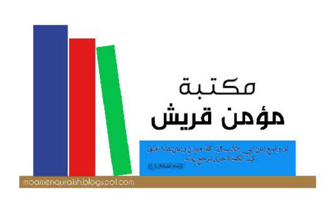
از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد دوم

تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال‌الدین آشتیانی



مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم

□ نام کتاب :	منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران(جلد دوم)
□ تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق:	سید جلال الدین آشتیانی
□ ناشر :	مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ـ قم
□ چاپ:	دوم
□ چاپ اول :	قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه
□ چاپ و صحافی :	چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
□ تاریخ انتشار :	اسفند ۱۳۶۳
□ تعداد :	۳۰۰۰

مراکز پخش :

- قم ـ خیابان ارم ـ کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی ـ تلفن ۲۳۴۲۶
- تهران ـ ناصر خسرو ـ کوی حاج نایب ـ پاساژ خاتمی ـ تلفن ۵۳۹۱۷۵

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

مجموعهٔ حاضر، جلددوم منتخبات فلسفی است که با مقدمه وتعلیقات دانشمند بزرگوار ومستشرق نامدار **پروفسور کُربن** جزء سلسله انتشارات روابط فرهنگی فرانسه وایران دردسترس دوستداران حکمت قرار می گیرد .

این مجلد نیزمشتمل است برمنتخبات فلسفی از هفت -۷- دانشمند بزرگ ایرانی معاصرسلاطین صفویه : (**سید احمد علوی، ملامحسن فیض کاشانی، محمدبن علی رضا بن آقاجانی، شیخ حسین تنکابنی ، قوام الدین حکیم رازی ، محمد رفیعا پیرزاده و محقق سبزواری - ملا محمد باقر-**) .

مطالب انتخابی دراین مجموعه بیشتر از منتخبات فلسفی جلد اول است، ویکی ازعلل آنستکه بشرح مفصّلی برقبسات **میرداماد** دست یافتیم که آن را یکی ازتلامیذ فاضل ودانشمند آخوند ملا صدرا ، تألیف نموده است که در حدّ خود اثر باارزشی است واز مؤلف (**محمدبن علی رضا**) درکتب ارباب تراجم اسمی برده نشده است در حالتی که مؤلف درحکمت متعالیه از اساتید عصر خود بوده وبه انواع واقسام حکمت وفلسفه احاطه کامل داشته است ودر تحریر مباحث فلسفی ماهر و دارای قلمی روان و جذّاب وتبحّر واحاطه ای قابل تقدیر است، واگر این اثر منیف که نسخهٔ منحصربفرد آن نسخهٔ اصل وبخط مؤلف است ازبین میرفت، عین و اثری از مؤلف در روزگار نمیماند . این شرح همان نسخهٔ مسوّدهٔ شارح علامه است که

بەتجدیدنظر دراثر عالی خود توفیق حاصل ننموده است (۱) .

ناشر و مصحّح کتاب قبسات (چـاپ سنگی ۱۳۱٤ هـ. ق.) دانشمند بـاذوق مرحوم **شیخ محمود بروجردی** در صفحهٔ آخـرکتاب قبسات درمقام بیان آثار و ترجمهٔ احوال میرداماد، گوید : من هنگام سفر بەمشهد مقدس رضوی در شهر **گرگان** درمنزل یکی از علمای استرآباد شرح مبسوطی برقبسات دیدم تـألیف یکی از شاگردان مولانا **صدرالدین شیرازی** که تاریخ فراغت از تألیف – ۱۰۷۱ هـ. ق. – است، ونام مؤلف شارح (۲) را فراموش کردەام .

نسخهٔ کتابخانهٔ آقای کُرُبری بدون شك همان نسخەیی است که مرحوم **شیخ محمود بروجردی** (۳) درگرگان دیده است . واین شیخ محمود با نهایت دقت و از روی عشق و صمیمیّت چندین کتاب آبرومند، تصحیح وچاپ کرده است که یکی ازاین کتب، کتاب **قبسات** چاپ طهران است واز قرار معلوم هزینهٔ کتاب را خود تقبّل نموده وبرای خدمت بعلم ومعرفت آنرا منتشر کرده است (٤) .

---

(۱) درکتاب قلم‌خوردگی زیاد دیده میشود ومطالب خیلی ریز نوشته شده است، خط مؤلف هم چندان خوانا و واضح نیست لذا استنساخ یك صفحه از این شرح خیلی حوصله لازم دارد ومیشود گفت از اصعب امور محسوب میشود وبا حوصله ودقت میتوان از کتاب نسخەیی کامل تهیّه نمود ولی این‌کار برای ناسخ وکاتب میسور نیست، وحتماً شخص کاملاً وارد باصطلاحات فلسفی باید باین‌کار اقدام نماید، وبا تحمل مشقّت در حدود جان‌کندن، استنساخ این کتاب امری ممکن است .

(۲) **شارح** استاد خود **ملاصدرا** را یکی از ائمه حکمت در دوران ظهور فلسفه وحکمت محسوب داشته وازبرای او مقامی نظیر مرتبهٔ ارسطو و افلاطون ودیگر معلّمان فلسفه قائل است ودر الهیّات مقام اورا بالاتر ازهمهٔ حکمای اسلامی میداند .

(۳) شیخ محمودبروجردی درعصر **ناصرالدین‌شاه** و **مظفرالدین‌شاه** می‌زیسته است و بواسطهٔ علاقهٔ شدیدی کـه بەآثار **گذشتگان** داشت کتب متعددی را بهزینه خـود وبعضی از ناشران چاپ ومنتشر نمود .

(٤) کتاب **قبسات** جزء سلسلەانتشارات مؤسسهٔ مطالعات‌اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ
←

مؤلف علامه، کتاب قبسات را عالمانه شرح کرده است، وازاین شرح ، تسلّط او برانواع واقسام مشارب فلسفی وحکمی آشکار است. خود در عقاید فلسفی متأثّر از ملاصدرا است، وبااینکه مقامات عالیه‌یی برای میرداماد قائل است در مسألۀ **حدوث دهری** و**مبحث مثل افلاطون**، مسألۀ **اصالت وجود**، **بحث عالم مثال** ودیگر **مسائل مهم فلسفی** که **مخالف** مشرب فلسفی استاد اوست، **مطالب میرداماد** را مورد مناقشه واشکال قرار داده است، وجانب استاد خود ملاصدرا را در این مسائل تقویّت کرده است، ولی درتقریر مشکلات و حلّ معضلات، خودی نشان میدهد، وصرفاً کلمات آخوند را جابجا نکرده، وخود درمباحث علمی دارای قدرت وتصرف است، برخلاف برخی دیگر از تلامیذ آخوندملاصدرا که از خود تصرّفی نشان‌نمیدهند وهمان‌کلمات استاد را بدون‌تصرّف، درآثارخود آورده‌اند.

* * *

بعد ازانتشار جلد اول منتخبات، یکی ازموالیان معظّم مرقوم داشته‌اند ، حق **میرداماد** خوب ادا نشده‌است، ومی‌بایست ازآن فیلسوفِ‌عظیم، مطالب بیشتری نقل میشد، وما برای رعایت این معنی ازشرح قبسات مطالب زیادتری نقل کردیم و همانطور که ملاحظه میشود شارح قبسات تمام مطالبِ کتابِ قبسات را، فصل بفصل، نقل نموده وبعد بشرح مطالب می‌پردازد، وبا نهایت دقّت مبانیِ میر را تقریر نموده، وبعد ازآنکه کاملاً مطالب‌کتاب را تشریح ومعضلات آنرا حل نمود، می‌پردازد بجرح وتعدیل وتقریر آنچه‌که خود معتقد است واین شرح جهت معرّفیِ افکار میر ، وتقریر معضلات مبانیِ خاصّ او ، ونشان‌دادن حدود افکار وی نظیر ندارد، وبکسی میماند که قبسات را نزد میر با کمال دقت قرائت نموده

→

طهران بامقدمه **آقای دکترمحقق و پروفسور ایزتسو**، دردست چاپ‌است، واین مسلم‌است‌که این‌کتاب نیز مانند دیگر انتشارات این‌مؤسسه با چاپی نفیس منتشر میشود. همّت وکوشش و علاقۀ آقای دکتر محقق و حسن انتخاب ایشان قابل تقدیر و تمجید است .

باشد . یکی از تلامیذِ میر ، کتاب قبسات را شرح نموده ولی شرح مورد کلام برآن ازجهت شرح وتوضیح مطالب وتحقیق دراطراف مبانی میر نیز ترجیح دارد مضافاً برآنکه دراین شرح کلیهٔ مبانی ملاصدرا با تحقیق کافی موجود است .

بعقیدهٔ نگارنده ، حق میرفندرسکی نیز ادا نشده است ازباب‌آنکه ازاین مرد محقق اثر حکمی مفصّل در دست نیست، از رسالهٔ صناعیّه وچند مطلب کوتاه و تعلیق‌مانند ، (نفی تشکیك در ذاتیّات ورسالهٔ مختصر درحرکت) پی میبریم که میرابوالقاسم فیلسوفی قوی واستوار وصاحب‌نظر و متضلّع وحکیمی راسخ و متدرّب بوده است ، ونیز فهمیده میشود که مشرب ایشان در حکمت (۵) و سبك

---

(۵) رسالهٔ صناعیهٔ میرفندرسکی بفارسی تألیف شده‌است که ازجهت اتقان واستحکام در نواحی لفظ ومعنی کم‌نظیراست وحاکی از تسلّط بی‌نظیر مؤلف درنوشتن مقالات علمی و نشانهٔ‌کمال فصاحت ــ میر ــ است درکلام وخطاب وچنان مسائل‌را محکم تقریر نمایدکه بهتر ازآن نتوان عبارات علمی تلفیق نمود ونیز به‌استادی مؤلف درزبان فارسی دلالت دارد .

درمسالهٔ نبوت وشأن انبیای اولوالعزم وکیفیّت حصول معقولات‌نظری در انبیاء و نحوهٔ تلقّی وحی ونیز راجع‌به‌مقام ومرتبهٔ خاتم‌انبیاء درمراتب‌وجود، به‌روش حکمای‌مشّایی سخن گفته است ودر مقام بیان این اصل مهم که برانبیاء خصوصاً صاحبان شریعت و کتاب سهو و نسیان راه ندارد گوید: آنچه که برای حکما از مسائل نظری محسوب شود برای انبیاء «علیهم‌السلام» ازمسائل بدیهی محسوب شود و در بدیهیّات شك راه ندارد . نهایت سیر استکمالی انسان کامل محمدی را محاذی عقل اول دانسته ودرکلمات او دراین‌باب عین واثری از نحوهٔ تفکّر اهل عرفان که معاد انسان کامل و حشر خاتم انبیاء واولیاء را تا مرتبهٔ احدیّت وجود و فناء درمقام اوادنی دانند درکلمات او دیده نمیشود .

در قصیدهٔ او نیز صورت اصلی انسان را عقل کلّ داند که واسطه در فیض و فاعل مابه‌الوجود و بالاخره کدخدای عالم زمان ومکان‌است ونهایت سیر مسافران بملکوت بوسیله نردبان معرفت وانتهای عروج انسان بواسطه تکمیل عقل نظری وعملی مقام عقل مجرد قدسی است واشارات او دوسلوك‌حکایت ازآن داردکه دراین‌مسأله بسبك طهارت‌الاعراق ابن‌مسکویه ودیگر حکمای محقق ازاهل نظر عنایت تام دارد ونهایت فنای انسان، فنای علمی است نه فنای عینی و وجودی باصطلاح اهل عرفان ومحققان ازعلمای شریعت که درسلوك راه حق

←

معمول او درفلسفه، همان طریقهٔ شیخ ودیگر حکمای مشّایی است. بااینکه بحسب عمل (میر) گریزان از عناوین‌دنیایی‌بود وبمشرب فقر گرایش داشت، ولی درمقام اعتقاد وعلم غیر از برهان صرف (٦) بهچیزی‌دیگر توجه‌نداشت ودرآثار مختصر خود صرفاً طریقهٔحکمای مشّایی را اختیار نموده است، وهمه‌جا ازشیخ انتصار نموده است، ودر زمان تدریس، کتب شیخ را تدریس مینموده ودر مقام تحریر قواعد فلسفی اصول وقواعد مخصوص حکمای اشراق را نفی‌کرده است. درجواب **آقامظفر کاشی**، تشکیك در ذاتیّات را نفی، ومُثُل افلاطونی وعالم برزخ را انکار نموده است. و تلامیذ او، همگی کتب شیخ را تدریس نموده‌اند وبرآن کتب

بعد ازطی مقامات بابراق ورفرف عقل عملی، مطلب آخرآنان تشرّف بمقام فناست که‌گذشتن ازجمیع ماسوای حق، باشد وکمال آن درفنای ازفنا بلکه فنای عن‌الفنائین ومقام «کمال التوحید نفی‌الصفات ....» حاصل‌آید باین‌معناکه فناء دراین مرتبه منظورنباشد ودر این‌مرتبه خوض لجّهٔ وصول روی دهد وجامع صفات حق وباقی ببقاء حق گردد وبالاخره بعد ازطلوع شمس حقیقت درقلب سالك کامل، کلیهٔ نسب ازمیان برود،وتمام پرده‌های‌ظلمانی ونورانی برداشته شود (چه هرگاه گرد نشست وهوا صاف شد، دیدنی دیده شود. فضای اندیشه و محیط عقل گَردآلود است، وجود ممکن و پرده پندار او حجاب است وتوحید و تفرید ناشی از عقل نظری خود حجابه موحّد است و سالك قبل از طمس کلی در حجاب حود وشرك خفی گرفتار است، والعلم حجاب‌الله الاکبر، گر راه روی، راه، برت بگشایند گر نیست‌شوی، بهستیّت بگرایند ـحجاب چهره جان میشود غبار تنم ...).

وفی الصّحو بعد المحو، لم اك غیره و ذاتی بذاتی اذ تجلت تجلّتی
وکیف باسم الحق، ظلّ تحققی تکون اراجیف الظّنون مخیفتی

(٦) امیدواریم‌که به‌تألیف دیگری جز آنچه از میرفندرسکی دردست است دست یابیم که مقام ومرتبهٔ اورا برای ما بهتر ازاین معلوم نماید. دربرخی ازکتابخانه‌های **هندوستان**، آثاری از تلامید میرداماد و میرفندرسکی وملاصدرا موجود است که دلالت‌دارد براینکه جمعی ازطالبان حکمت برای تحصیل معارف وعلوم زمان، ازهند بایران آمده‌اند وبعد ازطی درجات علمی بکشور خود مراجعت کرده‌اند وآثار علمی دانشمندان ایرانی را با خود برده‌اند که بعضی ازاین آثار درکتابخانه‌های هند موجود است.

حواشی وتعلیقات نوشته‌اند (۷) و درتحریر مباحث اصلاً گرایشی بحکمتِ اشراق یا عرفان ندارند .

حکیمِ معاصرِ او میر محمدباقر داماد نیز متغمر درحکمت مشّائیّه است، و یکی از ارکان حکمت وفلسفهٔ استدلالی وبحثی در ادوار اسلامی است که علاوه‌بر احاطه وپختگی کم‌نظیر وفهم واستعداد عجیب وقوت فکر وقدرت‌نظر قابل‌توجه، دارای استقلال رأی ونظر است لـذا برخی او را در صفِ اول حکمای مشّایی میدانند ودر آثار خود ازاو به«ثالث‌المعلّمین» تعبیر کرده‌اند .

واینکه درآثار بعضی‌ها دیده میشود میرفندرسکی ویا میرداماد، حکمت مشّاء واشراق را بهم‌آمیخت وفلسفه‌یی چنان وچنان بوجود آورد ... بی‌وجـه است و اصلاً علاقه بآمیختنِ مشارب درآثار آنان دیده نمیشود ودر حکمت خاص خود و مشرب نهایی خویش که حکمت برهان باشد ازکوه استوارترند .

* * *

درجلد اول‌منتخبات، از ملارجبعلی تبریزی (۸) مباحث نسبةً مفصّلی آوردیم

(۷) تلامید میرفندرسکی مانند آقا حسین خوانساری و آقا میرزارفیعای‌نائینی و مـلا محمدباقر سبزواری و غیر این اکابر از مدرسان بزرگ حکمت که دراصفهان وبرخی دیگر از بلاد ایران تدریس نموده‌اند متعرض حالات استاد خود میرفندرسکی نشده‌اند واز آن مـردِ بزرگ مطالب علمی نقل نکرده‌اندبرخلاف تلامید میرداماد معاصر میر که هم خود او دارای آثار متعدد علمی است وهم شاگردان او به‌شرح کلمات ونقل افکار وی پرداخته‌اند. این‌مطلب نیز مسلّم است که میرداماد درعلوم متداول عصر خود اعم ازمعقول ومنقول از نوادر روزگار ودر تحقیقات علمی وفلسفی بخصوص حکمت نظری وفلسفه مشّائی دربین متاخران بی‌نظیر است وبعد ازشیخ وفارابی و خواجه‌نصیر درمرتبهٔ مقدمِ بردیگران قراردارد وشاید بتوان اورا برزخی بین حکمای درجهٔ اول حکمت و حکمای درجهٔ دوم بشمار آورد . در استواری و تضلّع وتدرّب وقدرت فکری واستقامت ذوق وسلیقه کم‌نظیر است .

(۸) از ملا رجبعلی آثار متعدد در دست است کـه بقلم خود او تحریر شده است . نگارنده درجلد اول منتخبات پیرامون افکار آن عالِم بزرگ مفصّل صحبت‌نمودم وبیان‌کردم ←

وبا تشریح مطالب او ونقل افکار او از مواضع مختلف آثارش سعی شد که نحوهٔ تفکّر فلسفیِ آن حکیم دانا واضح شود، با این‌حال بعضی ازاساتید اظهارنمودند، باید از ملا رجبعلی بیشتر ازاین مطلب نقل میشد تا بهتر باحوال وعقایدِ شخصی که سالیان متمادی در دارالعلم بزرگی مثل اصفهان دارای حـوزه فلسفی گرم و بارونق بـود وشاگردان زیادی تربیت نموده و بواسطهٔ جلالتِ مقام نزد شاهنشاه صفوی شاه‌عباس ثانی – قده – بسیار محترم بود وشاه همیشه بمنزل وی میرفت و اورا مورد تفقّد قرار میداد پی برد .

حقیر نگارندهٔ این سطور، در جلد دوم منتخبات فلسفی، از **قوام‌الدین محمد رازی** (۹) و **رفیع‌الدین پیرزاده** (۱۰) که ازشاگردان معروف ملارجبعلی بوده‌اند

→

که ایشان درحفظ مسائل فلسفی واحاطه برآراء وعقاید کم‌نظیر واز لحاظ آراء ودقت‌نظر چندان مورد توجه واقع نشد باآنکه تلامید اوخیلی اِبـرام بهترویج واشاعهٔ نظرات استاد داشتند ولی تلاش آنان بجایی نرسید وطبقهٔ بعد ازتلامید او، ازطریقهٔ اساتید خود بکلی اعراض نمودند .

(۹) **شیخ عنایت‌الله گیلانی** معاصر حکیم عارف **میرزا محمدصادق اردستانی**، از تلامید حوزهٔ**میرقوام‌الدین حکیم رازی طهرانی** است. شیخ عنایت از اساتید بزرگ عصر خویش در حکمت مشّایی واز مدرسان عالی‌قدر شفا و اشارات بود .

(۱۰) پیرزاده تقریرات‌درس ملا رجبعلی را بدستور او نوشته وآن را **معارف الهیّه** نام نهاده است. یکی‌دیگر از شاگردان نامی ملارجبعلی **ملاعباس مولوی** مؤلف کتاب **اصول‌الفوائد** است که عقاید و آراء استاد را دراین کتاب جمع نموده است. قاضی سعید قمی یکی‌دیگر از تلامید ملا رجبعلی است که از استاد خود باکمال احترام یاد مینماید ولی درمشرب فلسفی و عرفانی تابع فیض و ملاصدرا می‌باشد .

منتخباتی ازآثار قاضی سعید را درجلد سوم منتخبات فلسفی قرار داده‌ایم و درآنجا بیان‌کرده‌ایم‌که قاضی درحکمت‌نظری شاگردملارجبعلی ودرحکمت‌اشراق شاگرد **ملاعبدالرزاق** معروف به‌فیّاض و در عرفانیّات شاگرد **آخوند ملامحسن فیض** است. ملا عبدالرزاق کتب شیخ اشراق را درعصر خود تدریس می‌نمود و در عرفـانیّات نیز کمال تسلّط را داراست ولی آثار خویش را بهسبك فلسفهٔ مشّایی نوشته است .

ودر عقاید فلسفی ازاو پیروی کرده‌اند مباحث نسبةً مفصّلی نقل نمود تا در افکار تلامیذ او عقاید فلسفی ملارجب‌علی دیده شود وشاید انشاءالله در آینده ، مستقلاً چند رساله از ملا رجبعلی چاپ ومنتشر نمائیم ودر افکار فلسفی او تجزیه وتحلیل مفصّل بعمل‌آورده تا بیشتر ازاین به‌افکار اوآشنا شویم وشاید درآینده ازشاگرد معروف دیگر آخوند ملارجبعلی اصفهانی، دانشمند معروف **ملا عباس مولوی** مؤلف کتاب ***اصول الفوائد*** ، ودیگر آثار فلسفی، اثری‌چاپ ومنتشرنمائیم. ملا رجب‌علی خود از تلامیذ میرفندرسکی و ملا حیدر خوانساری است واثری ازاینکه میرداماد را درک کرده باشد یعنی بدرس او رفته باشد در آثارش دیده نمیشود .

نگارنده صریحاً معترفم‌که درکارمنتخبات نقایص فراوان موجود است، بیش ازآنچه که دیگران تصور نمایند چه آنکه دست‌زدن به‌چنین کار مهمی در مرحلهٔ اول مایهٔ علمی قوی و اطلاعات وسیع لازم دارد و (حقیر پست‌پایه‌ترین و کم‌مایه‌ترین منسوبان دودمان این علم است) و در ثانی این‌قبیل از کارها را باید با معاضدت وهمکاری چند نفر شایسته وصالح انجام داد آنهم با فراهم‌بودن وسائل کار وصرف هزینه مادّی و دردست داشتن کتب علمی ونسخه‌های فلسفی و نگارنده همه این شرایط را فاقدم وفقط علاقه باحیای آثار دانشمندان و عشق بکار و تنفّر از بی‌کاری موجب این تلاش ناقص است وبرای‌آنکه به‌تدریج به جمعیّت بیکاران ملحق نشوم وآنچه را که در دوران طلبگی اندوخته‌ام فراموش نکنم بکار متوسّل شدم، اگر درضمن این‌قبیل ازکارها خدمت محسوب شود و

←

عبدالرزاق لاهیجی ازعجایب عصر وزمان خود بود وازکسانی است‌که شخصیّت واقعی او درپردهٔ خفا مانده است ومقام عظیم او برارباب تراجم مجهول است ، باآنکه می‌توان مقام و مرتبهٔ اورا از آثارش معیّن نمود .

مختصر ارزش داشته باشد، برای حقیر سعادتی است وباید توجه داشت که اگـر جنانچه مصادر امور چاره‌یی نیندیشند درآیندهٔ نزدیکی همین رشتهٔ ضعیف فلسفه وعرفان قطع‌میشود ودرمدارس عالیه کسی پیدا نخواهد شد که فهرست‌وار وبطور سطحی بتواند کتب فلسفی را تدریس نماید .

* * *

جلد سوم این منتخبات در دست طبع است ومنتخبات جـلد چهارم آن نیز تهیّه وبعد ازفراغتِ ازطبع جلد سوم، چاپ ومنتشر میشود ومجلدات دیگر این مجموعه بصورت دیگر منتشر خواهدشد وبواسطهٔ رسائل عالی فلسفی که از حکما و عُرفـای دوران زندیّه و افشاریّه و قاجاریّه در دست است ، هرمجلد مشتمل خواهد بود برچند رسالهٔ نفیس عالی‌فلسفی و عرفانی بانضمام مقدمه وشرح وتعلیق استاد محقق آقای هنری کُربن بزبان فرانسوی که قسمت فرانسوی آن اهمیّتِ بسزایی دارد ، بـاصطلاحات فلسفی کـاملاً وارد و علاوه‌بر علاقهٔ شدید و ذوق سرشار، درفلسفه غربی نیـز دارای تبحّر است وسالیان متمادی، بیش از دوازده - ۱۲ - سال درآلمان بدرس بزرگترین اساتید عصر حـاضر شده است و احدی مانند ایشان شایستگی این کار را ندارد .

نگارنده علاوه‌بر انتخاب مطالب فلسفی و تألیف مجلّدات منتخبات، شروع کرده‌ام بچاپ و انتشاررسائل وکتب حکمی و عرفانی از دانشمندانِ ایرانی در قرون اخیر تا بلکه بتوان زمینه‌یی مستعد برای تألیف تاریخ مبسوط در حکمت و عرفان در چهار قرن اخیر فراهم آورد وکار را برای کسانی کـه در آینده بخواهند تاریخ بنویسند ویا علاقه به‌تحقیق و سیر درآثارحُکمای‌ایرانی درآنها پیدا شود قدری آسان نماید .

تهیه وتصحیح این آثار ، ناشی ازعلاقه وعشق شخصیِ حقیر است به‌آثـار وافکار متألّهان از حکما و عُرفا نه‌آنکه ملزم بانجام کـار باشم، ویاآنکه محیط گرمِ علمی، شوق بکار ایجاد کند .

المسائل‌القدسیّه و **اجوبة‌المسائل** و **متشابهات‌القرآن** تألیف‌آخوند ملاصدرای شیرازی و **اصول‌المعارف** فیض کاشانی جزء انتشارات دانشگاه فردوسی (مشهد) با حواشی ومقدمهٔ نگارنده چاپ ومنتشر شده است .

از **ملا نعیمای طالقانی** استاد فلسفه و حکمت در اواخـــر سلطنت صفویه چند اثرتحقیقی ازجمله کتاب مفصّل درمعاد و **اصل‌الأصول** درمباحث وجود وبرخی از مسائل در ربوبیّات وچند رسالهٔ تحقیقی درمباحث عالیه الهی از حکیم متألّه از **ملّا نظرعلی گیلانی** در دست تهیه جهت انتشار است که طبع وانتشار این‌آثار واجب و بسیار سودمند خواهد بود .

ملا نعیما بعد ازسقوط اصفهان بـدست اوباش افغان و بدنبال ازدست دادن خویشان و اقربا بشهر قم پناهنده میشود وبخواهش یکی از دوستان فاضل خود اصل‌الأصول را نوشته است .

ابتلای بآن عظمت دانشمندان ما را ازکارعلمی باز نمی‌داشته است لذا بمجرد دفع غائله اجامر، حوزه علمی اصفهان بواسطهٔ وجود همین فضلا ومحققان دوباره عظمت خودرا یافت ودانشمندان متواری باصفهان روآوردند ولی لطمهٔ غیرقابل جبرانی نیز بکلیهٔ شئون ما وارد شد وعوامل خارجی دیگر نیز دراعصار اخیر برآن افزوده شد .

لمعات الهیّه و **انوار جلیّه** دو اثر عالی تحقیق بفارسی اثر حکیم عـارف آخونـد **ملاعبدالله زنوزی** تبریزی و حواشی **آقا میرزا هاشم لاهیجی** **برنصوص صدرالدین قونیوی** وتعلیقات **قاضی سعید** بر **اثولوجیا** وحواشی عارف‌محقق استاد متألّه **آقا محمدرضا اصفهانی قمشه‌ای** برفصوص بهمین زودیها بخواست حق‌تعالی دراختیار اهل معرفت وحکمت قرار می‌گیرد وکار چاپ انـوار جلیّه و لمعات الهیه رو باتمام است ونگارنده به‌تنظیم مقدمه این دو اثر اشتغال دارم .

از فقیه نامدار وحکیم محقق **ملا مهدی نراقی** آثارعالیه‌یی درحکمت متعالیه

دراختیار نگارنده است که فعلاً درکار تصحیح وتعلیق آن میباشم .

از **ملا اسماعیل خواجویی** مازندرانی استاد مسلّم علوم عقلی ونقلی درعصر خود، آثاری نفیس وتحقیقی که حکایت از تضلّع او درعلوم عصر نماید دردست است که طبع ونشر این‌آثار بسیار بااهمیت‌است. آخوند ملامحمدمهدی نراقی فقیه اصولی و فیلسوف وعارف نامدار عصر خود ازتلامیذ خواجویی است. و عارف محقق وحکیم متألّه ومجتهد بارع کامل **آقا محمد بیدآبادی** (۱۱) مؤلف رسالهٔ

---

(۱۱) **آقامحمد** از نوادر دوران اخیر ودر علم سلوك دارای مقامی رفیع وکم‌نظیر است ودر تحریر مسائل‌عرفانی دارای قلمی رسا و روان وشیوا و درفارسی‌نویسی چنان مسلّط است که درانسان اعجاب بوجود میآورد ودرمسائل عرفانی ومباحث مربوط به‌سلوك چنان تسلطی به‌نظم ونثر فارسی که از عرفا وشعرای ایران باقی‌مانده است ازخود نشان میدهد که انسان را حیران می‌نماید . ملا نظرعلی گیلانی شاگرد این عارف نامدار در رسالهٔ **تحفه** در مسائل وجود مطالب عالیه‌یی از استاد نقل کرده است واورا بسیار ستوده‌است ، این‌رساله به‌ضمیمهٔ منتخبات چاپ ومنتشر میشود . آقا محمد آثار ملا صدرا را ترویج نمود و کتب او را تدریس می‌کرد و **آخوند ملا علی نوری** مدرس نامدار حکمت بطریقهٔ آخوند ملاصدرا از تلامید آقامحمد بیدآبادی است و او بود که افکار طلّاب را متوجه اهمیت حکمت متعالیهٔ ملاصدرا نمود ، اگرچه اول‌شخصی که این مقام را احراز نمود عالِم متبحّر **آقا میرزامحمد الماسی** نوهٔ مجلسی اول است که شخص جامع ومحقق ومدقّق وبا ذوقی بود .

سلسله عرفای‌متشرّع ساکنان اعتاب مقدسه مثل **آقامیرزا علی‌آقای قاضی** و **سیداحمد طهرانی کربلایی** معروف به واحدالعین و **ملا حسینقلی همدانی** و **سیدمهدی بحرالعلوم** مؤلف رسالهٔ **سلوکیه** و **آقا سید مرتضی کشمیری** وآخوند ملافتحعلی سلطان‌آبادی عراقی وغیراینها از اکابر عرفا به‌آقا محمد منتهی می‌شود و آقامحمد شعلهٔ تابناکی بود که مستعدان را به سلوك راه معرفت و توحید هدایت‌می‌نمود و **شرح فصوص** و **مصباح‌الانس** و **تمهیدالقواعد** و دیگر آثار در عرفان نظری را دراصفهان تدریس مینمود و حقیر گمان، بل‌که یقین دارد که **میرزا عبدالجواد** شیرازی عارف مشهور ازشاگردان آقامحمد است وما مدتها دراین فکربودیم که آیا سلسلهٔ مدرسان عرفان وتصوّف درعصر اخیر بعد از میرزا عبدالجواد به‌چه‌شخصی منتهی می‌شود وبعد ازمراجعه به‌آثار مختصری که فعلاً از آقامحمد در دست داریم فهمیدیم ←

توحید نیز از تـلامیذ خواجویی واز اعـاظم شاگردان مـلا اسماعیل محسوب میشود (۱۲) وآقا محمد بیدآبادی معاصر نراقی است نـه استاد او . شرح مـلا اسماعیل خواجویی بردعای صباح حاکی از جامعیّت این مرد بزرگ ودانشمندِ متضلّع می‌نماید وبی‌شك در حکمت الهی دارای تسلّط واز مدرسان نامدار این فنّ بود و دربعضی ازمواضع شرح معلوم میشود که روش او عرفان بسبك آقـا محمد بیدآبادی و اتباع اوست چه آنکه خواجویی از زمره سالکان راه باطن و ازکسانی است که بروش محققان علمای شریعت مشی نموده است ومطلب او در توحید ومسائل آن همان طریقهٔ کسانی است که حقیقت را در زمینهٔ فنای در حق و- جذب الأحدیة لصفة التوحید - و- محو الموهوم مع صحو المعلوم - وبالأخره اصل خود را در سرّ کلام ربوبی - ألا الی الله تصیر الأمور ، و - انا لله وانا الیه راجعون سراغ نموده‌اند وبشوق دیدار حق سلوك نموده‌اند ومطلوب خود را در فنای هرچه جـز محبوب ومعشوق حقیقی است جستجو کرده‌اند وقیامت خود را

که آن حضرت در عرفان سرآمد متأخّران است واینکه برخی گمان کرده‌اند که اهل سلوك و معرفت که ساکن اعتاب مقدسه بودند درعرفان نظری دارای مقامی شامخ نبودند اگرچـه در عرفانِ عملی مردانِ کم‌نظیری بشمار میروند بی‌وجه‌است چون اثری‌که ازسید احمدکربلایی ودیگران بدست‌آوردیم دلیل‌است براینکه این اعاظم نهایت تدرّب را درعلم توحید داشته‌اند وتدریس مشکل‌ترین آثار عرفانی مانند **نصوص** و **فصوص** و **فکوك** و **تمهیدالقواعد** و **مصباح** و شـرح **مفتاح** عـارف محقق **حمزه فناری** بـرای آن اعاظم از اسهل امـور محسوب میشد . اما این‌که آیا استاد آقـا محمد درتصوّفِ نظری چه‌کسی است ؟ تاکنون باین امـر واقف نشده‌ایم وامیدوارم که بعد ازکنجکاوی بیشتر باین مهم پی ببریم . اگرچه درعصر اساتید او کسانی را می‌شناسیم که درحکمت اشراق وعرفان شهرتی داشته‌اند .

(۱۲) برخی از ارباب تراجم گمان کرده‌اند که نراقی ازتلامید بیدآبادی است ولی این گمانِ مـتّـم باطل است . نراقی بعد از تحصیل علوم عقلی ونقلی ونیل بدرجـات عـالیه، به‌اعتاب مقدسه مسافرت‌نمود وبحوزهٔ تدریس‌استاد اعظم **آقا باقر بهبهانی** «ره» پیوست در ←

درهمین نشأت دیده‌اند .

مجموعه‌یی درتفسیر برخی از سُوَرِ قرآن بروش اهل معرفت از بیدآبادی در دست است که انتشار آن بسیار سودمند خواهد بود .

مملکت عزیز ما در ادوار اسلامی واز همان اوایل ظهور علوم دراسلام، اعم از عقلیّات ونقلیّات یکی از مراکز مهم علوم محسوب می‌شود ودانشمندان‌ایرانی درتألیف وتدوین عالی‌ترین آثــار علمی منشأخدمات برجسته‌ای شده‌اند. درعلوم ادبی عرب ، مثل نحو و صرف ومعانی بیان ولغت فضلای ایران عالی‌ترین آثــار ادبی بوجود آورده‌اند که مرجع ادبای عرب‌زبان است. ودر طب وریاضیات‌کتب عالیه‌ای تألیف نموده‌اند .

کتاب **قانون** تألیف **وعلی‌سینا** وبهترین شرح این‌کتاب، شرح **علامه‌شیرازی** وکتب رازی ودیگر آثار موجود در فنّ طب درکشور ما بوجودآمــده است. و بهترین کُتب فلسفی بدست دانشمندان ما تألیف شده است ودانشمندان ایرانی در جمیع مشاربِ فلسفی گوی سبقت را ازدیگران ربوده‌اند .

در اعصاری که علوم عقلی درممالك اسلامی روبزوال میرفت، ایران مرکز تجدید حیات فلسفی بود. عرفان و تصوّف در بــلاد مختلف ایران ظهور کرد و بتدریج رشد و نموّ نمود وبهترین آثار بفارسی وعربی ازدانشمندان ایرانی باقی

-->

حالیکه خود معتقد بود دراصفهان بحد اعلای ازکمالات علمی رسیده است لذا بعد از مدتی بایران مراجعت نمود ودر شهرکاشان خود حوزه‌ای تأسیس نمود وفرزند برومند او **آخونــد ملا احمد نراقی** مؤلف **مستند** در فقه ودیگر آثار درعلوم متعدده، ازتلامیذ اومحسوب می‌شود.

ملا مهدی نراقی درعلوم ریاضی نیز ازمشاهیر زمان خود بود وبعضی اورا بی‌نظیر در فنون ریاضی آن عصردانسته‌اند وبرخی اورا **غیاث‌الدین جمشید کاشی** عصر خود میدانند . نراقی بر شفا قسمت الهی شرح مفصّل نوشته است .

مانده است، صوفیه خراسان وفارس مؤسس تصوف محسوب میشوند . هیچ زبانی مثل زبان فارسی مظهرتجلیّاتِ عرفان و تصوّف نیست، وزبان‌فارسی نظماً ونثراً حامل عالی‌ترین مسائل عرفـانی است وبعد از عربی غنی‌ترین زبان دینی است و اسلام بـا زبان فارسی وبوسیله کتب ورسائل فارسی در پـاکستان وافغانستان و هندوستان و تبّت سرایت نمود (۱۳) .

تحقیقی‌ترین کتب کلامی اسلامی را محققانِ ایرانی نوشته‌اند، **تجرید** تألیف **خواجه نصیر طوسی** درعلم کلام در حـد خود نظیر ندارد (در رفعت منزلت آن همین بس که متجاوز از چهارصد شرح وحواشی براین اثر منیف نوشته شده است وهیچ کتابی علمی باین‌اندازه مورد توجه محققان قرار نگرفته است) .

مواقف و مقاصد و شرح تحقیقی این دو کتابِ کلامی بنامهای **شرح مواقف و شرح مقاصد** درباب‌خود دردنیای‌اسلام تالی ندارند، وبراین‌قول همهٔ دانشمندان اسلامی معترفند. با تمام این‌حرفها ما یك تاریخ علوم‌عقلی تحقیقی شامل پیدایش این علوم درایران وعلل ظهور وتکامل آن دراین سرزمین وعلل تقدّم قوم مـا دراین علوم بردیگران، نداریم ودر مقام معرفت به‌احوال وآثار دانشمندان خود منتظر مستشرقین نشسته‌ایم و سست‌ترین اثر دراین قسمت‌ها ازدانشمندان بیگانـه مأخذ معلومات دانشمندان ماست .

نداشتن یك تاریخ کامل وتحقیقی وجامع‌الأطراف درفلسفه و حکمت الهی درایرانِ اسلامی نقص بزرگی است کـه حکایت ازخیلی چیزها مینماید، حکایت نماید ازبی‌عمقی محیط‌علمی وبی‌توجهی وبی‌اعتقادی بگذشتهٔ‌مملکت وعدم مدیریت صحیح وپرداختن معلم وشاگرد به‌استراحت. گذشتگان با شرایط صعب و دشوار، افتخار آفریدند ومجامع علمی را به‌خود توجه دادند، بواسطهٔ جدیّت و کوشش

---

(۱۳) عدد کسانی که تعالیم اسلامی را ازطریق تبلیغ وارشاد دانشمندان فـارسی‌زبان ایرانی پذیرفتند بیشتر است از کسانی که ، توسط عرب‌زبانان مسلمان شدند و مسلمانانی که توسط اولاد عجم به‌دین اسلام گرویدند باسلام وفادارتر ماندند تا دیگران .

در صف اول دانشمندان قرار گرفتند وما آنها را برخ دیگران می‌کشیم وبعظام بالیه می‌نازیم، واگر ما بآنها تأسّی میجستیم باید از حوزه‌های تعلیماتی ما نیز دراین دوران جمعی محقق ومخترع بوجود میآمد. مؤلفان غربی درقرن اخیر کلیّهٔ محققان ایرانی را عرب قلمداد نموده‌اند. کیفیّت پیدایش انواع مشارب فلسفی درایران برخود ما مجهول است تا چه‌رسد به‌کسانی که بخواهند از طریق ما، دراین مهم به‌تحقیق بپردازند.

تدوین تاریخ فلسفه وعرفان درایران وتحقیق درعقاید و آرای حکما و عرفای ایرانی (١٤) از عهدهٔ مستشرق و یا محقق غربی طالب تحقیق در نحوهٔ

---

(١٤) برخی‌ازدانشمندان غرب وجمعی از دانشمندان شرقی به‌تبع غربیها که درتصوف وتاریخ وکیفیت پیدایش آن بحث کرده‌اند، خواسته‌اند ازبرای عرفان وتصوّف موجود در دوران اسلامی ریشه واساس وبنیان غیراسلامی پیداکنند وبرخی باکمال اصرار پایهٔ آن را در معارف مختلف قبل ازاسلام جستجو نموده‌اند.

نگارنده مفصّل دربعضی از مقالات خود دراین زمینه بحث کرده‌ام وباکمال صراحت باید بگویم عرفان بمعنای سلوک طریق باطن مستند به‌انبیاء و اولیاء است وانبیاء عظام بخصوص خاتم آنان مستعدان از اتباع وپیروان خود را بمقام احدیّت وجود خوانده‌اند و آنان‌را ازطریق سلوک‌باطنی به‌احدیّت وجود دعوت‌کرده‌اند وملاک آنان درمعرفت‌حق آنست که مؤمن حقیقی باید ازهرچه غیرحق است بگسلد وبأو بپیوندد واز گذشتن از ماسوای حق بمقام فنا تعبیر نموده‌اند واین فناء بکمال خود وقتی میرسدکه شامل فنای از فنا نیزمی‌شود وصدق قول حق «انّا لله وانّا الیه راجعون» ظاهر شود وبموت اختیاری بحق رجوع‌نماید، اگرچه تنزل ازغیب به‌شهادت برای او اضطراری است ولی رجوع به‌غیب برای سالکان حق اختیاری است بواسطه‌آنکه خطاب «موتوا قبل ان تموتوا» را اجابت نموده‌اند.

محققان از علمای شریعت چه بنام عارف وصوفی خوانده شوندو یا خوانده نشوند برای رسیدن به‌حداعلای ازمعرفت وشهود مراتب ومقامات مقرر نموده‌اندکه همه آن مقامات مأخوذ از آیات قرآنیّه و سنّت نبویّه است که ازطریق باب مدینهٔ علم حضرت خواجه کائنات «ص» به‌امّت رسیده است.

شخص وارد به‌اصول وقواعد سلوک و متدرب در عرفان نظری وعملی مأخذ و مبنای

←

رشد فلسفه درایران خارج است، واگر دانشمند طالب معرفت بخواهد در فلسفه وتصوّف ایرانی چیزی بنویسد ویا درصدد تألیف تاریخ فلسفه برآید ویا برکتب فلسفی وعرفانی ما، مقدمه و تعلیق بنگارد باید بـا همکاری دانشمندان ایران و بهارشاد وراهنمایی فرد ورزیده درعقاید فلسفی باین مقصود نائل آید. تـاریخ فـلسفه وتصوّف و کیفیّت تطوّر این دو علم درجهان اسلام ازعهده غیر وارد بمبانی فلسفی و عرفانی ساخته نیست . کیفیّت رشد فلسفه و نحوهٔ تکامل آن از عصر **خواجه نصیرطوسی** که در مشارب فلسفی از حکمای درجهٔ اول دورهٔ اسلامی است تا عصر وزمان **سیّد شریف** و **دوانی** مجهول است وباید جمعی باکمال شوق و صمیمیّت به‌تحقیق پیرامون این مهم پرداخته واز راه کتب ورسائلی که بعد از خواجه تألیف شده‌است کاری درخور تمجید انجام بدهند .

اصولاً از کیفیت تدریس و وجود حکما و متألّهان موجود درعصرخواجه اطلاع وسیعی دردست نیست. وحال بعضی از اکابر معاصر خواجه نیز در هاله‌ای

←

عرفان را قرآن و سنّت میداند واهل معرفت درتدوین این علم وتعلیم وتعلّم آن بهیچ‌چیز غیر ازکتاب آسمانی و سنّت نبوی تمسّك نجویند اگرچه به‌نظر اهل ظاهر این معنا درست نیاید ولی بر واقفان بمراتب ومقامات اظهر من‌الشمس است وحقیقت ایمان بمعنای عرفان یك‌چیز است و از امیر اهل ایمان وارد است : «المؤمن هش‌ّبش‌ّ بشره فی‌وجهه و حزنه فی‌قلبه» و شیخ رئیس در مقامات عارفان از مؤمن به‌عارف تعبیر نموده است «العارف‌هش‌ّ بش‌ّ ...» .

اهل معرفت درمقام تدوین مسائل عرفانی بخصوص عرفان نظری مطالب خویش‌را جهت اقـامت برهان براثبات مسلك خود باهل حکمت تأسّی جسته‌اند و درمقام تقریر مباحث و استدلال بر حقانیّت مباحث کشفی به‌اهل نظر تأسّی نموده وتصریح کرده‌اند که مقام کشف با مقام برهان تناقض ندارد وکسانی که نتوانند درجات سلوك را طی نمایند واز راه بـاطن بحق برسند تکلیف آنان متابعت از برهـان است و اسد طرق درمعرفت حق بعد ازطـریق سلوك طریقهٔ اهل‌نظر است ومطلب حکما بالاتر ازمطلب متکلّمان است .

ازابهام قراردارد. بعضی ازطالبان حکمت در دوران صفویه از هند و تبّت و دیگر بلاد به‌ایران آمده‌اند واز حوزه تدریس میرفندرسکی و میرداماد و تلامیذ آنان استفاده نموده وبکشور خود مراجعت نموده وبه‌تدریس و تألیف اشتغال جسته‌اند و آثاری ازآنان دردست است ولی ما از کم وکیفِ این حوزه‌ها ونحوهٔ تفکّر آنان اطلاعات درستی نداریم .

حدود نیم قرن است که در مدارس عالیه کشور ، فلسفه و تصوّف تدریس میشود درابتدای تشکیل مدارس جدید بزرگترین اساتید عرفان وفلسفه، تلامیذ حوزه اساتید بزرگ طهران آقا میرزا هاشم رشتی ، آقا میرزاحسن کرمانشاهی، آقامیرشهاب‌الدین حکیم‌شیرازی نیریزی(۱۵) وآقاشیخ‌غلامعلی‌شیرازی ودیگراز

---

(۱۵) فاضل بارع **آقا شیخ غلامعلی شیرازی** یکی ازتلامیذ فاضل حوزه درس آقا محمد رضا بود وبعد از رحلت آقا محمدرضا قمشه‌یی خود به‌تدریس شرح‌فصوص واسفار پرداخت ازاو حواشی فاضلانه براسفار وشرح فصوص در دست است ویکی ازتلامیذ اوبرخی از تقریرات اورا درحاشیهٔ اسفاری که در دست حقیرِ نگارنده است نقل کرده است گویا مرحوم آقاشیخ غلامعلی درطهران نماند و به‌شیراز ویا بَلَدِ دیگر مسافرت نمود . شرح فصوصی درکتابخانهٔ آستان‌قدس رضوی است که تعلّق به آقاشیخ غلامعلی داشته است و تمام کتاب را خدمت استاد قرائت نموده و حواشی استاد وتقریر درس‌اورا برمواضع مشکل فصوص نقل کرده است. حواشی خود را نیز بر هامش کتاب منتقل کرده است و هنگامی که خودکتاب را درس میداده است درمقام تقریرمشکلات ازشرح جامی وشرح مولانا عبدالرزاق کاشی ودیگر محشّین مطالبی نقل کرده است .ازاین حواشی تسلّط او برعرفان و تصوّف آشکار میشود، درحوزه درس آقا محمدرضا وآقاعلی وقبل ازآنان، آخوند زنوزی فضلای محققی تربیت شده‌اندکه ما به‌تدریج ازوجود آنان مطّلع میشویم. راجع به‌آقا شیخ غلامعلی در ایام گذشته استادم آقا میرزا ابوالحسن قزوینی ـ روحیفداه ـ یاد مینمود ، گویا استاد میفرمود آقا شیخ‌غلامعلی درجوانی چهره درنقاب‌تراب پنهان‌نمود. از آقامیرزا محمود شریف قمی مجموعه‌یی درعرفان تقریر درس آقا محمدرضا نزد نگارنده است او شاید بعد از آقا میرزا هاشم بهترین شاگرد قمشه‌یی بود وشاید باذوق‌ترین شاگرد او بود ولی ابتلای بفقر چنان اورا پریشان‌احوال ومضطرب ساخته بود که نظم فکری را ازدست داده بود .

اکابرحکما وعرفا درطهران موجودبودند وبعضی‌ازآنها دردانشگاه‌تدریس‌میکردند ولی‌روی‌عدم‌مدیریت‌صحیح ونداشتن‌اعتقادکامل بمعارف‌کشورودست‌کم‌گرفتن‌شئون ملّی وفرهنگی ومجذوب خارج‌ازحدّبیگانه قرارگرفتن وعدم‌احساس مسئولیت، دراین مداس یکنفر برای نمونه تربیت نشد که از عهدهٔ تدریس سهل‌ترین کتاب فلسفی برآید درحالتی که می‌بایست علاوه برتعلیم و تعلّم کتب عـالیه حکمت و عرفان ، فلسفهٔ الهی به‌سبکی قـابل‌قبول دانشمندان (١٦) جهان تجدیـد حیات می‌نمود وبا پیکری نو درعالم جلوه مینمود ودرنتیجه می‌بایست ایران هم‌اکنون بزرگترین (١٧) مرکز تدریس فلسفه و عرفان باشد .

* * *

ازاستاد بزرگوار ومستشرق نامدار حضرت آقای پروفسور کُربن که حقیر را تشویق به‌تألیف‌منتخبات نمودند وبواسطهٔ‌مقدمه وتعلیقات محققانه‌یی‌که برافکار وآثار محققان علمای ایرانی که دراین منتخبات آثار آنان نقل شده است مرقوم

(١٦) اوائل تأسیس دانشگاه و بوجودآمدن دانشکدهٔ ادبیّات والهیّات‌که درس فلسفه وعرفان جزء برنامهٔ رسمی قرارگرفت بزرگترین اساتید فلسفه وعرفان درطهران دارای حوزهٔ فلسفه بودند کـه کتب تحقیقی در الهیّات مثل : اسفار و شواهـد و شفا و نجات و شرح اشارات و شرح فصوص و تمهیدالقواعد ودیگر آثار مهم حکمی وعرفانی را تدریس مینمودند بعضی ازآنها که سرآمد فضلای زمان بودند دردانشگاه تدریس می‌کردند ولی پایه را طوری ریختندکه نتیجه حاصل‌نشد وگرنه باید عده‌ای ازدانشجویان بااستعداد را بعد ازفراگرفتن فلسفه وعرفان ، جهت تحصیل فلسفهٔ جدید به‌مراکزعلمی وفلسفی اروپا بفرستند وبا تربیت اشخاص معدودی کـه احساس مسئولیت نمایند میسور است که فلسفه را بصورت نـو و سازمان‌یافته درآورد وبدنیا عرضه نمود. برخی ازمباحث فلسفی که مبتنی‌بربعضی ازمسائلی است که بطلان آن ازضروریّات در عالم علم محسوب میشود قابل عرضه بدنیا نیست وهـر علمی باید بصورت قابل‌قبول درآید تا متهم بکهنگی و قرون‌وسطایی نشود .

(١٧) دانشمندان ایرانی از سازندگان اصلی تمدن درعصر طلائی علوم اسلامی بـودند ومحققان بی‌شماری را در دامن خودپرورانده‌اندولی دراین زمان حوزه‌های علمی ما ازجای خود تکان نمیخورد، شاگر واستاد هردو به‌خمود وجمود روحی مبتلا شده‌اند

داشته‌اند وموجب ارزش بیشتر این کتب شده‌اند ونگارنده را درکارهای علمی ارشاد مینمایند متشکر و ممنونم .

ولو لا اللطف والاحسان منه لما طاب الحدیث ولا الکلام

همانطوریکه درصفحات قبل ذکر نمودم غیر ازچاپ وانتشارمجلدات منتخبات فلسفی که مشتمل است برآثار منتخبه ازدانشمندانی که در دوران چهار قرن اخیر عهده‌دار تدریس حکمت الهی وفلسفه متعالیه بوده‌اند ، بطبع ونشر کتب و رسائل نفیسی از اکابر دانشمندان چهارصد سال اخیر در عرفان وفلسفه بدست ما رسیده است اشتغال دارم و انشاءالله تعالی ببرخی ازاین آثار که دارای اهمیت شایان است آقای کُربن مقدمه مینویسند .

آقای کُربن اولین مستشرقی است‌که بااهمیّت‌افکار وعقاید وآثاردانشمندان ایرانی ومحققان ازحکمای شیعی دوازده‌امامی که اززمان سلاطین صفویه تا عصر ما متصدی تدریس ومنشأ ترویج فلسفه وعرفان بوده‌اند توجه نموده است . ایشان معتقدند زمینهٔ تحوّل فلسفه قبل از ملاصدرا از ناحیهٔ تلاقی افکار حکمای مشّایی وفلاسفهٔ اشراقی وعرفای اتباع شیخ‌اکبر بعمل آمد واین ملاصدرا بود که این تحوّل را ازقوه بفعلیّت آورد و در مسائل ربوبی وضع مباحث عالیه را بصورتی درآورد که ناظر بافکار دانشمندان بعد ازملاصدرا بخوبی تغییروضع را درك می‌کند. مراد آقای کُربن آنستکه نوشته حکمای ملاصدرا بکلی ممتازاست از آثار محققان قبل از ملاصدرا اگرچه این اثر ازشخصی باشد که درافکار از ملاصدرا تبعیّت نکرده باشد .

پروفسور کُربن سالیان متمادی بتحصیل وتدریس فلسفه جدید اشتغال داشتند ومدتی بیش از دوازده سال درآلمان بتحصیل فلسفه پرداخته‌اند وبعد از مراجعت بوطن خود - فرانسه - آثار وافکار استاد خود را درمجلّدات متعدد از آلمانی بزبان فرانسه ترجمه نمود وبرافکار استاد شرح وتعلیق نوشت .

آقای کُربن ازراه مطالعهٔ افکار حکمای اسلامی مثل **شیخ رئیس** و **شیخ‌اشراق** با افکار حکمای **مشّایی** و **اشراقی** آشنا شد. درآثار دانشمندان اسماعیلی مطالعات زیادی دارد وبرخی ازکتب این طایفه را بـا مقدمه وتعلیقات خود منتشر کرد. کُربن بآثار شیخ اشراق علاقه شدید دارد – **حکمت اشراق** و **مطارحات** و **مقاومات** و **مشارع** – واخیراً کلیهٔ آثار فارسی اورا با تعلیقات و حواشی خود چاپ ومنتشر نمود (۱۸) این دانشمند بزرگوار با افکار ملا صدرا و شارحان کلمات او بسیار مأنوس است وبه‌عرفان شیعه شیفتگی خاصی نشان میدهد وهمین توجه ایشان بـه صدرالمتألّهین و تلامیذ و اتباع او سبب تألیف وچاپ منتخبات فلسفی می‌باشد.

آقای کُربن بعضی از آثار **سیّد حیدر آملی** مازندرانی، عارف بزرگ شیعی را با شرح ومقدمه مبسوط چاپ ومنتشر نمود وشرح **اصول کافی** ملاصدرا و شرح **قاضی سعید قمی** بر **توحید صدوق** را درمدارس عالیهٔ فرانسه تدریس می‌نمایند. و این‌خود مسلّم است کـه احدی ازعلما ودانشمندان مغرب‌زمین بـا این خلوص و ارادت وبا این تنوع که زادهٔ جامعیّت این استاد بزرگ است، موفق نبوده است و منشأ این‌همه خدمات نگردیده است

* * *

برخود لازم میدانم که از مدیرعامل چاپخانهٔ دانشگاه استاد دانشمند دانشکدهٔ پزشکی جناب آقای **دکتر علی‌اصغر مینو** تشکّر کنم از آن جهت کـه از کوشش

(۱۸) باید توجه داشت که آثار فارسی شیخ اشراق راکه مشتمل‌است برچندین‌رسالهٔ عالی فلسفی به‌سبك حکمت اشراق دوست دانشمند جناب آقای **دکتر سیدحسین نصر** «ادام الله توفیقه» تهیه وتصحیح وبا نسخه‌های متعدد مقابله نموده‌اند وبراین مجموعه مقدمه بـه فارسی نوشته‌اند و دراین مقدمه، رسائل شیخ سعید شهید را معرفی‌کرده‌اند. رسائل‌فارسی شیخ اشراق دارای اهمیت شایان‌توجه وازآثار کم‌نظیر درزبان فارسی بشمار میروند. آقای کُربن مقدمـه‌یی به‌زبان فرانسه باین کتاب مـرقوم داشته‌اند کـه جزء سلسله انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه منتشر شده است.

دائمی وعلاقهٔ شدیدی که به‌پیشرفت کار چاپخانه وتکمیل مطبعه وتوسعهٔ آن دارند وضع مطبعه را منظم ومرتب نموده‌اند و هردوبار که باین سِمَت انتخاب شده‌اند خدمات شایـانی انجام داده‌اند و ازروی صمیمیّت واعتقاد به‌لزوم ترقی و تعالی امور چاپی و تسهیل چاپ کتب اساتید دانشگاه این سِمَت را عهده‌دار شده‌است . امیدوارم که مقامات دانشگاهی ازمساعی جمیله دکتر مینو قدردانی نموده وجهت تکمیل وتوسعه چاپخانه معظم‌له را کماکان یاری نمایند .

درپایان ازدوست عزیزآقای **محمود ناظران‌پور** متخصص امورفنی که متجاوز از ده سال – ۱۰ – است درچاپ کتب ، درنهایت صفا وصمیمیت این‌جانب را یاری می‌نماید وبواسطهٔ دقت درکار چاپ مشکلات چاپ‌کتاب را برحقیر آسان نموده و در غلط‌گیری وتصحیح نسخ یار مددکار دائمی این‌حقیر است‌کمال امتنان را دارم وتوفیق وسلامتی ایشان را ازخداوند خواستارم .

والحمد لله علی حصولها ازدناه وتحصیل ما قصدناه، والصلوة علی خیر خلقه واشرف بریّته محمد – واسطة نزول البرکات والخیرات ، وعلی آله لا سیّما بـاب مدینة علمه و وارثه وخاتم ولایته علی‌بن ابیطالب «روحی له‌الفداء» .

ربیع‌الاول – ۱۳۹۵ هجری قمری ، مطابق با آوریل – ۱۹۷۵ – میلادی

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بنام آنکه جان را فکرت آموخت

فهرست منتخبات ـ جلد دوم ـ

فهرست تفصیلی جلد دوم منتخبات فلسفی

* * *

شرح مطالب شفا و اشارات در مسألهٔ علم باری ونقل اقوال درعلم حق وبیان قول حق دراین بحث مهم ونقل آراء وعقاید ملا جلال دوانی و میرصدر و غیاث الحکماء ودیگر محققان از متأخران ونقل کلمات صاحب اشراق ازحکمت اشراق ومطارحات از ص ٦٥ تا ص ١١٥ .

بیان احوال وآثار حکیم محقق وعارف متألّه ملامحسن فیض کاشانی ومعرفی کتاب المعارف الالهیّة وبیان مطالب وفهرست مباحثی که در منتخبات از علامّه فیض نقل شده است از ص١١٦ تا ص ١٥١ .

الباب الأول فی‌الوجود والعدم وفیه معرفةالذات وتحقیق‌آنکه موجود بالذات حق اول است که اصل وجود است و اثبات اصالت وجود واعتباریّت ماهیّت و تقریر معانی اصالت وجود وبیان نحوهٔ تحقق وموجودیّت ماهیّات واثبات واجب الوجود وبیان معنای امکان وتحقیق‌آنکه جمیع سلسلهٔ وجود - چه متناهی، وچه غیرمتناهی - باید باصل‌وجود منتهی شود که بالذات واجب‌است وممکن همانطوری که درمقام ذات موجود نمی‌باشد ، موجد ومفیض وخلاق هم نمیباشد از ص ١٥٢ تا ص ١٥٧ .

فی بیان انّ الحق وجود بحت خالص منزّه عن‌الماهیّة وان‌العدم لا ذات له وان کل ممکن زوج ترکیبی ص ١٥٨، ١٥٩ .

فی بیان‌الموجود الذی یکون‌الوجود مقتضی ذاته من‌دون ان‌یکون محتاجاً الی فاعل وقابل ومبدأ وغایة، فهو اولی بالموجودیّة والتحقق ص ١٦٠، ١٦١ .

بیان تشکیك خاصی ونفی قول کسانی که گفته‌اند در ذات و حقیقت شیء واحد تشکیك وتفاوت موجود نمی‌باشد وتقریرآنکه ماورای حقیقت وجود امری متصورنمیباشد لذا اصل‌وجودمحیط‌برهمهٔ‌اشیاست ودرمقام‌ذات‌وابسته‌به‌امری‌نمیباشد و -لیس للوجود البحت الخالص ، ماهیّة اصلاً - واصل وجود قابل اکتناه‌نیست لذا مطلقا ادراك نمیشود ، لذا اتم و اقدم و اغنی ازوجود حق که اصل وجوداست

الباب‌الثالث فی‌الغنی والفقر وفیه معرفةالاسماء

اول و نفی اولویّت باقسامها وعدم جواز ترجیح احدالمتساویین علی‌الآخر بدون مرجّح، وبیان آنکه شیء تـا واجب نشود موجود نگردد، وبیان فرق بین امکان وجودات وامکان لازم نفس ماهیّات وبیان امکان استعدادی وفرق آن با امکـان ذاتی وبیان استغنای ذاتیّات ازجعل وتقریرآنکه مـاهیّت دراصل وجـود بفاعل تعلق می‌گیرد، وبیان آنکه واجب بالذات، واجب مِن‌جمیع‌الجهات وکـل فقیر بالذات ماهو فقیر بالذات ص ۱۸٦، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱ .

فی انّه یفیض‌الوجود علی هیاکل الأشیاء بتوسط اسمائه الحسنی وان‌الوجود مع‌وحدته‌الشخصیّة یتجلّی‌بصفقمن‌الصفات ویمتازعن‌الأشیاء والأشیاء باسرهامظاهر لأسمائه تعالی، فهو سبحانه‌خالق و مدبّر وکل‌اسم‌ربّ‌نوع من‌الأنواع، وان‌الاسماء تنقسم الی اسماء کلیّة وجزئیّة وتحت کل اسم کلّی اسماء جزئیّة ص۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹٤ .

الباب‌الرابع فی‌المهیّات وتعیّناتها وبیان معرفة ماسوی‌الله

بیان احکام خاصهٔ ماهیّات امکانیّه وتقریر اعتبارات وارد برماهیّات از لا بشرطی وبشرط‌شیئی وبشرط‌لائی، وتعریف‌جنس وفصل وماده وصورت درمرکّبات وسائط ونحوهٔ افتقارجنس بفصل وتقریرآنکه مقوم ومبدأ اثر در مرکّبات فصل اخیر هرنوع است وتحقیق دراینکه شیء مادامی که ازابهام خارج‌نشود ومتشخّص وجزئی نگردد و واجب‌نگردد موجود نشود، وبیان معنای‌تعیّن، وبیان‌آنکه معانی نوعیّه ازناحیهٔ نفس ذات متکثّر نمیشوند وتحقیق درآنکه مجردات تکثّر فردی ندارند ونوع مجرد درفرد واحد منحصر است بیان‌آنکه آنچه واجب وقائم بذات و بی‌نیاز ازسبب وعلت است، به‌نفس ذات خود متعیّن میشود ص ۱۹٤، ۱۹۵، ۱۹٦، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱ .

انّما شرف کل موجود بغلبةالوحدة فیه وتقریرآنکه هیچ موجودی ازوحدت

خالی نیست وبیان اقسام وحدت وتقریرآنکه وحدت وجود، عددی نیست بلکه مبدأ اعداداست از این جهت وحدت حق داخل وحداتِ عددی نمی‌باشد ، اگرچه مبدأ تقوّم کلیهٔ کثرات است .

وایجادالحق الخلقِ عبارة عن ظهوره فی مراتب‌الخلق مثل ایجادالواحد بتکراره الأعداد . وبیان ان وحدةالمجردات مبانیة لوحدة الحسیّات وبیان وجوه الفرق بین‌الوحدة العددی والإطلاقی وبیان کیفیّت نسبت حق ازجهت تجلّی در مراتب وجود، بکثرات ولیس حال ماسوی الله بالنسبة الیه تعالی الا کحال‌الأمواج علی‌البحرالزخّار وغیره تعالی بحسب‌الظهور خیال محض وان‌الحوادث امواج، والبحر بحر علی ماکان فی‌قدم ... ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰٤ .

الباب‌الخامس فی‌الاسباب و‌المسببّات وبیان تعریف‌الغایات وتحدیدالنهایات

بیان اقسام علت وتقرّر وجوه فرق بین علل فاعلی وغایی ومادی و صوری و تقریر آنکه درکثیری از اشیاء فقط علت فاعلی وغایی موجود است، برخی دارای علت صوری وفاعلی و غاتی هستند بلا علة مادیّة وبیان انواع فاعل از فاعل‌بالطبع وبالقصد وبالرضا ...وتحقیق آنکه بالأخره‌ممکنات باید بامری منتهی شوند که وجود آن واجب بالذات وعدم آن ممتنع ذاتی باشد وتحقیق‌آنکه علت باید با معلول خود مسانخ باشد وبیان قاعدهٔ الواحد وتقریرآنکه معلول واحدشخصی نشاید دارای علل متعدد مستقل باشد وتحقیق‌آنکه جسم محال است که علت فاعلی وموجد شیء باشد ودیگرآنکه اجتماع جهت‌فعل وقبول در امرواحد ممکن‌نمیباشد وهرفاعلی که مبدأ فعل خود شود مسلماً باید حصول‌غایت مترتّب برفعل برعدم آن ترجیح داشته باشد وغرض هرفاعل باید فوق فاعل وبحسب شرافت وجود برتر و هرفاعل موجد معلول خود، باید فعل او معلل به‌غایتی اعلی باشد وعقول طولیه در معالیل خود بجهت تشبّه بعلل اشرف ازخود تأثیر گذارند وبیان اقسام غایت ونفی

اتفاق و عبث و لزوم انتهای جمیع غایات باصل و حقیقت وجود که مبدأ مطلق و غایت مطلق است وان‌الحق غاية كل‌شیء وان‌الحسب منه تعالی سارية فی کل‌شیء والعقول‌الكلية والنفوس‌النطقية بل‌الصورالقائمة بالمادة وبالجمله کل‌الأشياء تکون مظاهر حبه وابتهاجه وان‌العشق بالحق سبب وجودها وغاية افاعيلها ونحن نلتذ بادراك روائح‌الحق فهو سبحانه لايفعل لغرض خارج عن ذاته وانّه لا يسئل عما يفعل، لأنّه غنی عن‌العالمين، وان توقف ظهوره وذاتاً وصفة علی‌الخالق لا تنافی غنائه‌الذاته وانّه تعالی فاعل بالتجلّی والعناية ص ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦ الی ٢٢٩ .

الباب‌السادس فی‌الطبایع

بیان حدوث عالم بحسب حرکت ذاتی وجوهری وسیلان عالم ماده و طبع

این باب جهت اثبات تجدّد و حدوث عالم بحدوث زمانی وسیلان وتصرّم در ذات عالم ماده، منعقد شده‌است وآخوند فیض به‌تبعِ استاد خود، صدرالحکماء در صدد اثبات حدوث عالم برآمده است وبالأخره مدعی است که حدوث مورد اجماع ادیان و مذاهب همین سیلان ذاتی موجود درعالم زمان است وچون برهان بر حرکت جوهری قائم نموده است نتیجه‌گرفته است که حرکت وزمان درجوهرعالم رخنه نموده است وهیچ موجودِ مادی یك‌آن ثبات ندارد .

هرجسم دارای بُعد جوهری قابل فصل و وصل است که مرکّب است ازجهت قوه وفعلیّت وازآنجا که جهت قوه و فعلیّت باهم تنافی دارند ، نمیشود که جهت قوه همان جهت فعلیّت باشد، ناچارجوهرجسمانی مرکّب است از دوجزء جوهری وچون قوه ازآن جهت‌که قوه است دارای وجود وفعلیّت نیست ناچار جهت قوه مندك درفعلیّت است وبا صورت نوعیّهٔ خود متحد است نه‌آنکه هرجسم دارای دو جزء باشد منضم‌بیکدیگر ودیگرآنکه هرجسمی غیرصورت جسمیّه که جسم تعلیمی است دارای صورت دیگری است که ازآن بصورت نوعیه تعبیر کرده‌اند وازاین‌راه

اجسام بانواع متعدد متنوع میشوند درحالتی که دراصل جسمیّت متحدند . نسبت صورت جسمیّه بصورت نوعیه درحکم نسبت صورت است بماده وهیولای اولی .

صورت نوعیه تمام هویّت جسم ومنشأ تحصل ماده ومبدأ آثار خاص هرنوع است. فیض در مطاوی این‌باب درصدر اثبات حرکت درجوهر برآمده ،براین مهم براهین متعدد اقامه‌نموده است‌که نگارنده درمقدمه اصول‌المعارف که مستقلاً چاپ شده است مفصّل دراین مسأله بحث کرده‌ام ص ۲۳۰، ۲۳۳ .

بیان برهان برحرکت جوهری وتقریرآنکه: لماکانت‌الحرکة والسّکون مِن آثارالطبیعة ... وان کـل ساکن فمن شأنه‌الحرکة، فالطبیعة متحرکـة بالفعل او بالقوة– اذ لایمکن صدورالحرکة عن‌الثابت... بیان‌اثبات لزوم رجوع‌الحرکات‌الی المتجدد بالذات وتقریر ربط المتغیّر بالثابت بناءاً علی‌الحرکة‌الذاتیة وتحقیق ان تجدّدالطبیعة عین‌ثباتها ، وثباتها نفس تجددها، وان لکل‌طبیعة او لکل نوع مِن افـرادالطبیعة او لکل فرد من‌افرادهـا السیّالة اصل ثابت مجرد بحفظ انـواع المتغیّرات، وان مفیض‌الحرکة امرمجرد یفیض نفس المتحرك والمتحرك بوصف الحرکة غیرمجعول لکون الذاتی‌غیرمجعول بالذات بـل بالتبع والعرض ، وان الافتقار الی الجاعل لیس امراً زائداً علی ذات المجعول لأن الفقر الذاتی لیس الا نحو وجود المجعول وان‌الممکن فی حدوثه وبقائه مفتقر الی‌الجاعل الغنی ص ۲۳٤، ۲۳۵، ۲۳٦ تا ص ۲٤٤ .

قسمت آخر منتخبات مربوط به‌فیض دربیان معنای حرکت وزمـان ومکان و امور مربوط بزمان ومکان وتقریر معنای ازل وأبد، وتحقیق‌آنکه حرکت وزمان ازخواص عالم ماده‌است ومجموعه عالم آفرینش وحق اول – جلّ جلاله – درمقام اعلی و ارفع از حرکت وزمان واقع شده‌اند . فی‌تحقیق ان کلّما هو بالقوة کمـا انّه متحده مع الصورة ، یحتاج فی‌اتصافه بجهة‌الفعلیّة الی امر یخرجها عن‌الابهام الی التحصّل والفعلیّة، وانّ للحرکة فاعل قابل وغایة و... وبیان وجوه‌الفرق

بین الحركة القطعيّة والتوسطيّة، وانّ الحركة امر متصل واحد وكذا الزمان وانّ الحركة تقع فی الزمان لا فی الآن .

بيان اقسام الحركة من الذاتية والعرضيّة وبيان ان جميع اقسام الحركة ترجع الى الطبيعة فالطبيعة اذن سيال ومتحركة ذاتاً لابدّ فی كل حركة ولابد فی اية مقولة وقعت الحركة فيها من امر ثابت باق وامر متجدد سيّال غيرباق، وان الحركة فی كل مقولة عبارة عن اتصاف الموضوع بفرد من افراد المقولة فی كل آن يكون مخالفاً للفرد الذی حصل قبلاً ص ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧ تا ص ٢٥٠ .

ليست الحركة عبارة عن تغيّر حال المقولة المعيّنة ... وان الحركة واقعة فی المقولات العرضيّة والجوهريّة وان الاستكمالات النفس الانسانية من لدن كونها جنيناً الى كونها متحدة مع المجرد القدسی تدل علی وقوع الحركة فی الجوهر النفسی من الإنسان، وانقلاب العناصر مثل انقلاب الصورة المائية الی غيرها لايجوز الا بالحركة والتدريج لا الدفعة وان المقولات العرضيّة سوی الكم والكيف والأين والوضع لا تقبل الحركة بالذات ص ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢ .

فی ان الحركة تنقسّم الی السريعة وغيرها ولا تخلو عن حد ما من السّرعة والبطؤ ، وان كلما يقبل الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم وان الميل هو انسب القريب للحركة ولهذا لايتحرك الجسم حركتين مختلفين معاً بالذات، وان الحركة لا تكون طبيعيّة الا ويكون الجسم الی حالة غيرطبيعيّة، ولا بدّ بين كل حركتين مختلفين من سكون ص ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦ .

فی تحقيق ان الجهات بالطبع اما فوق واما تحت والفوق محيط والتحت مركز، والميل اما الی الفوق او الی التحت وبيان وجه الفرق بين السريعة والبطئيّة من الحركات وكل من السّرعة والبطؤ مقدار للحركة ومقدار الحركة لابدان انيكون من سنخها ولهذا انكانت الحركة فی الجوهر فمقدارها، مقدار جوهری وانكانت فی الأعراض فهو من جنسها ایّ اما مقدارا ينيّی او كمی وغيرها ص ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣ .

مبدأ وجود تنزل نموده‌اند وآخرین تنزل وجود ماده واولین جلوه حق عقل است ونیز حقایق ماده واصل ماده مستعد ازبرای تحول بصور است ودر صراط ترقی و ترفّع قبول‌فعلیّت بعد ازفعلیّت وصورت بعد ازصورت‌نموده تا بعد ازطی درجات نباتی و ورود درباب حیوانی ونیل بمقام ادراك ذات وحضور ذات بالذات ازماده وهیولی وزمان ومکان بی‌نیاز میشود .

محمدبن علیرضا ابن آقاجانی

قسمت منتخبات مربوط به‌محمدبن علی‌رضا شارح قبسات مشتمل است برمقدمهٔ مؤلف شارح دربیان علت و داعی‌بـر تألیف شرح قبسات وبیانی ازنگارنده راجع بشارح‌علامه ص ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳ .

شرح قسمت‌اول قبسات-- القبس الأول فی‌ذکر انواع الحدوث وتقاسیم‌الوجود بحسبها وتأسیس وتحدید اساس‌الحکومة حریم النزاع– ومضة – تقریر حدوث‌ذاتی وبیان حدوث بمعنایی دیگر و ذکر اقوال برخی از اهل کلام وتحریر محل نزاع در مسألهٔ حدوث وبیان نحوهٔ وجود عالم کبیر وکیفیّت حدوث مجموعهٔ عالم و بیان ان للعلماءالمتألّهین والحکماء العارفین اسرار فی‌کیفیّة حـدوث‌الإعادی و تبیین انّه تعالی منزل البرکات وغایةالحرکـات ومنتهی‌الحاجات ومقصدالرغبات ونهایةالطلبات ص ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰ .

تحریر کلام قبسات : القبس‌الأول فیه ذکـر انواع‌الحدوث وتقاسیم‌الوجود بحسبها وتأسیس اساس‌الحکمة وتحدید (حریم) محل‌النزاع. وتقریر وبیان تقسیم وجودات واقسام حقایق از واجب وممکـن وبیان مفهوم امتناع وتحقیق درمعنای وجوب وجود، وتقسیم الموجودات علی اوضاع المتکلمین ص ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹٤ تا ص ۲۹۸

تمهید وتأسیس چند فائده برسبیل مقدمه (بیان معانی امکان وفرق بین‌امکان

وجودی وما هوی وبیان اقسام صفات ومحمولات بحسب وجـودات اشیا و تقسیم وجود بحسب وجوب وامکان وبیان‌مرادالحکماء – ما طباع نوعه ان تتکرّر وبیان اصالت وجود وماهیت وتحقیق درمذهب حق وتقریر مرام استاد خود صدرالحکماء دراین بحث وتقریر مطلب اعتزال در ثابتات ازلیّه ونقل مرام اشاعره ، بیان فرق بین مرکّبات از ماهیّات وبسائط آن وبیان حقیقت‌جعل وایجاد، وبالأخره تحریر فائدهٔ یازدهم دربیان جعل لوازم ذاتی وتحقیق درآنکـه جعل تألیفی بین شیء و ذاتیّات ولوازم ذات محال‌است وفائده دوازدهم درنحوهٔ وجود حقایق تشکیکی و تقریر برخی ازعقایدمتأخران وبیان‌آنکه نفس‌ماهیّات بدون تحقق‌خارجی تشکیك قبول ننماید – از ص ۲۹۸ الی ص ۳۱۱ .

شارح بعد از تمهید مقدمات بذکر مطلب قبسات پرداخته است و درحدود سه صفحه ازمطالب کتاب قبسات را کـه مؤلف درمقام تقریر اقسام حدوث و تعریف مفهوم‌حدوث مطابق‌کلمات‌موجود درکتب شیخ – شفا واشارات ونجات وتعلیقات– ذکر نموده آورده است وبعد پرداخته است بشرح کلمات قبسات ودرطی چندصفحه به‌تفصیل مراد میرداماد را بیان کرده است وبعد باکمال مهارت کلام میر را در حدوث دهری مورد مؤاخذه قرار داده‌وگفته است ازآنچه که شیخ درکتب خود بیان کرده است معنای حدوث دهری فهمیده نمیشود بلکه مراد حدوث ذاتی است ز میر از تقریر حدوث ذاتی حدوثِ دهری فهمیده است واگر ظهوری در کلام شیخ در حدوث دهری در ابتدای رجوع فهمیده شود بعد از تعمّق ومراجعه بسابق ولاحق کلمات او فهمیده میشود کـه ازعبارات حدوث ذاتی اراده شده است ص ۳۱۱، ۳۱۲ الی ص ۳۱۸ .

قسمت چهارم منتخبات آقاجانی عبارتست از شرح کـلمات قبسات در مُثُل نوریّه وصور افلاطونیه ، میرداماد بعد ازعنوان مبحث اقوال شیخ را دراین مسأله آورده‌است ومفصل به‌تحقیق پیرامون مبحث مثل وکلمات‌قوم دراین‌مسأله پرداخته

وشارح حدود سه صفحه از کتاب‌قبسات را دراین‌باب نقل و باکمال مهارت به‌تحریر عقیده میر و حلّ معضلات مسأله مبادرت ورزیده وبعد ازتقریر مرام او، چون در این بحث مهم مثل سایر عویصات از اسناد خود ملاصدرا متأثراست به‌ایراداشکال به‌میر و نحوه استدلال او مناقشه نموده است ص ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰ .

میرداماد در قبسات بعد ازنقل عبارات شریك خود، ابن‌سینا دراین مسأله‌که : فاسدات لا برهان علیها والمحسوسات لا حدّ لها ، ولیس ایضاً مبرهناً علیها ، و بیان‌آنکه برهان براموری جزیی اقامه نمیشود به‌مبنای افلاطن الهی درمعقولات و نحوهٔ تحقق معقولات بنا برمبنای او واینکه – انّ‌الصور المعقولة المجردة‌المفارقة عن‌المادة موجودة... فسمّاهـا اذا کانت‌مجردة مُثلاً، واذااقترنت بـالمادة صوراً طبیعیّة ... – ببطلان قول افلاطون وسقراط پرداخته و شارح قبسات کلمات شیخ را در مُثل نوری ازکتاب برهان شفا و الهیّات شفا نقل ومفصّل تقریر نموده، و بعد از نقل مبنای میر در مُثل نوری وتوضیح اشکالات او برقائلان بمُثل، مفصل درنحوه وجود کـلیّات بحث کرده‌است وبعد ازتحقیق درمواضع تفسیرات مُثل افلاطونی ونقل کلام معلم ثانی ابونصر فارابی در تأویـل مثال افلاطونی و تقریر جهات مغالطه درکـلام قائلان بمثل ازشیخ به‌نقل کتاب قبسات واینکه : انت اذا فکرت فی‌کلامهم وحدت اصول اسباب‌الغلط فی‌جمیع‌ماضل فیه هاءلاء القوم خمسة، احدها ظنّهم ان‌الشیء اذا جـرّد ... والسبب الثانی غلطهم فی‌امرالواحد ... الثالث جهلم بان قولنا : انسان‌کذا ... والرابع ظنّهم انا اذا قلنا: الانسانیة یوحد دائماً... والخامس ظنّهم ان اموراً مادیّة ... اذا کانت معلولة ... – وبعد از نقل تفسیر و توضیح میر حول کلام منقول از شیخ ، خود در نحوهٔ وجود کلی بحث کرده است ومعقول کـلی ازانسان را به‌وجود سعی اطلاقی تفسیر نموده وبعد ازبیان مـرام افلاطون وتقریر کلام او بوجهی کـه هیچیك از ایرادات شیخ و فارابی و میر بر آن وارد نباشد گوید : عدم اذعان باعتباریّت ماهیّت ونرسیدن بکُنه تشکیك

خاصی و جواز بل‌که لزوم وقوع تشکیك درمراتب وجـود اصل واساس دلائل منکران را تشکیل میدهد، گوید : والحق ان تحقیق‌المـُثُل الأفلاطونیـّة یحتاج الی مرآت عقلیة ینطبع فیها صورالحقایق ... و اذعانها یحتاج الی قوة بـاطنیـّة نورانیـّة ورسوخ تام فی‌الحکمة النظریـّة والکشفیـّة ص ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، تا ص ۳٦۰ .

قسمت پنجم مطالب منتخب از شرح قبسات درنقل متن قبسات در انکار شریك درتعلیم - یعنی **معلم ثانی** - درجمع بین آراء افلاطون و ارسطو واینکه محال‌است بین قول ومسلك این‌استاد وشاگرد تخالف اساسی رخ داده‌باشد می‌باشد و **میرداماد** در قبسات تقریر معلم وتوجیه اورا نقل ومورد اشکال قرارداده وبموارد استدلال معلم از **اثولوجیا** اشکال کرده است وبعد ازنقل کلمات شیخ اشراق به‌تزییف، قول شیخ مکاشف پرداخته و بشارحان کلمات او اشکال کرده است، شارح علامه جمیع مطالب قبسات را درطیّ شرح خود مورد اشکال قرار داده است وخود مطابق‌مختار استاد عظیم خودش به مـُثـُل نوری اذعان کرده است ص ۳٦۲، ۳٦۳ تا ص ۳۷۵.

قسمت ششم منتخبات شارح محقق قبسات اختصاص دارد بەشرح کـلمات میر درآخر قبسات درمسألهٔ جبر و اختیار وتقریر شکوك فخر رازی ودیگر اشاعره و تقریر شارح کلمات میرداماد را با تحریری روان وبیانی حاکی از احاطه وتضلـّع ص ۳۷٦، ۳۷۷، ۳۷۸ تا ص ۳۸۹ .

قسمت هفتم منتخبات در شرح وبیان شبههٔ معروف درباب اراده وتحقیق آنکه اراده درانسان امری غیراختیاری وفعل مستندبآن نیز غیراختیاری وتقریرجواب این مشکل وعویصه ص ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱ تا ص ۳۹٦ .

قسمت هشتم عبارت است از نقل - توصیة و دعا - از میرداماد ، در آخـر قبسات و ختم شرح به‌این عبارت : وقع الفراغ من‌شرح کتاب‌القبسات الذی رمـی رواجه بالکساد ... قلت فی‌التاریخ هکذا :

زین درج بیان که مثقب طبعم سُفت		گل‌های مـراد هوشمندان بشکفت...
... ، شرح قبسات – سال تاریخش گفت –۱۰۷۱– ص ۳۹٦، ۳۹۷، ۳۹۸ .

منتخبات از شیخ حسین تنکابنی

ترجمهٔ احوال مختصر از تنکابنی یکی از اعاظم تلامیذ صدرالحکما ونقل دو رساله ازاو ، یکی رساله در **وحدت وجود** و رسالهٔ دوم درانواع و اقسام **مردم‌در در قیامت ورستاخیز و یوم‌الحشر** ص ۳۹۹، ٤۰۰، ٤۰۱، تا ص ٤۰۹ .

منتخبات از قوام‌الدین

ترجمه مختصری ازحالات او وذکرمحققان ازمعاصران او ومعرفی‌قوام‌الدین حکیم محمد رازی تهرانی رساله‌یی بفارسی ازاین دانشمند ص ٤۱۰، ٤۱۱ .

بیان تعریف و تعیین موضوع هرعلم وتقریرآنکه هرعلمی از سه‌جزء مرکّب است، **موضوع ومبادی ومسائل** وتعیین موضوع علم فلسفه و حکمت الهی و بیان مسائل ومبادی تصوریّهٔ وتصدیقیهٔ آن وبیان وتعریف مـواد ثلاث وبیان اقسام و انواع امکان از ذاتی وعام وخاص واستعدادی ونقل کلام ارسطو در تلازم قضایای موجهه ونقل **اثولوجیا** در تلازم بین اشیاء حسیه و عقلیّه وبیان معنای امکان‌فاعل وقابل ومقبول ص ٤۱۲، ٤۱۳، ٤۱٦، ٤۱۷ .

فصل اول – در تقسیم موجود بواجب وممکن بنا برمبنای متأخران وتقریـر عقیدهٔ مؤلف ص ٤۱۹، ٤۲۰، ٤۲۱، ٤۲۲ .

فصل دوم – در تقسیم موجود بواحد و کثیر و وجوه فرق بین واجب وممکن و وحدت عددی واطلاقی وجوه فرق بین اقسام واحد ازبالذات وبالعرض وواحد بالاتصال وبیان جهت تقابل بین وحدت و کثرت ودیگر مسائل مربوط بوحدت و کثرت ص ٤۲۳، ٤۲٤، ٤۲۵، ٤۲٦ .

فصل سوم – در لواحق‌وحدت وکثرت و**فصل چهارم** درتقسیم وجود به‌جوهر

فهرست منتخبات محمدرفیع پیرزاده

واحکام عملی وتقسیم خلقیّات وبیان لزوم معرفت‌حق ازطریق یقین وبیان‌وظایف صاحبانِ معرفت ازعلوم نظریّهٔ صـرف وتعبدیّهٔ صرف ولـزوم تعاون دراجتماع بشری وبیان اقسام علوم غیریقینی وقضایای مستفاد ازغیر قضایا، وقیاسات موجب یقین وتعریف حکمت عملی ونظری وبیان‌آنکه علوم مطلقا کمال نفس ناطقه ومنشأ خروج آن ازقوه بفعلیّت واز نفص بکمال است وتقریر تمایز بین علوم درتقدم و تأخر وشرف وفضیلت وهکذا ص ۴۵۲،۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۶۱ .

بیان‌آنکه علم الهی خیر وغایت قصوی ومنشأ کمال نفس وعلت نیل آن بـه درجات اعلی از جنان - وانّه اعلی واشرف من‌جهة الادراك ومن‌ناحیةالمدرك ... بل هوالسعادة العظمی والغایةالقصوی - بحسب موضوع وغایت ونتیجه ومسائل و محمولات این علم اشرف ازدیگر علوم است وبیان وجه تأخّر ونحوه مقام ومرتبت دیگر علوم نسبت باین علم وتقریر نحوهٔ تقدم وتأخرِ دیگرعلوم بریکدیگر و وجه وعلت آن وتعریف‌اجمالی سعادت وشقاوت وبالأخره رجوع به‌تحقیق موضوع لهذا العلم‌الشریف ص۴۶۲، ۴۶۳ .

دربیان آنکه موضوع علم اعلـی شیء است و بیان تقریر پیرزاده در کیفیت اعمیّت شیء ازوجود وشمول آن کل‌الموجودات والاشیاء را وهو مایبحث فیه عن جملة الأشیاء واعراضها الذاتیّة ولواحقها ... و دربیان آنکه شیء بمعنای -چیز- اولی است که موضوع این علم باشد گوید : انّه اذا اخذالشیءموضوعاً لهذا العلم کان‌اولی وبیان‌علّة هذا والمقالةالاولی‌فی‌الشیء والوجود وانقسام‌الوجود الی... وفیها سبع معارف، المعرفةالأولی فی‌بیان الشیء والوجود ص ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶ .

اقامهٔ برهان برآنکه مفهوم شیء اعم ازوجود است وباید موضوع فلسفه اعـم المفاهیم واز جهت[1] صدق وشمول، اشمل‌الأشیاء باشد وتحقیق درآنکه وجود وشیء

---

(۱) شیء باوجود ازجهت صدق واحد ومساوتند ونمی‌توان جایی را سراغ نمود کـه وجود صدق نکند و شیء ، صدق کند ومی‌توان وجود وشیء را مقسم ازبرای جمیع‌موجودات ←

ازباب‌آنکه اعم‌المفاهیمند قبولِ تعریف نکنند ومعانی آن‌ها مرتسم درنفس میشود با اقسام اولی بدون‌آنکه واسطه دربین باشد ص ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨ .

دربیان اصالت وجود وتحقیق حول این معنا واثبات اشتراك لفظی در وجود به‌تبع استاد خود ومسائل راجع باین مسأله وبیان فرق بین وجود اثباتی ومحمولی و وجود رابطی و وجه اختلاف وجود باختلاف موضوعات وماهیّات ونفی ماهیّت ازوجود وبیان بساطت آن ونفی اشتداد در وجود وبالأخره اثبات‌تباین نفی‌تشکیك خاصی وغیره من‌المسائل المرتبطة بهذه ص ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤ .

المعرفةالأولی فی‌تقسیم العلة – بیان وتعریف علت وتقریر وتحقیق در اقسام وانواع آن از فاعلی وغائی ومادی وصوری وتقریر آنکه علت تامه ازمعلول جدا نمیشود وبا شرائط تحقق علیّت صدور معلول ضروری و حتمی است وانّ‌الواحد لا یصدر عنه الاالواحد ولزوم معیّت وجودی علت ومعلول ونفی اولویّت باقسامها واثبات آنکه مرجّح حدوث نفس وقت نمیشود واثبات ازلیّت فاعلیّت حق وبیان انواع علت از بالذات و بالعرض ص ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦ و ٤٧٨ .

المعرفةالثانیة – فی‌العلةالفاعلیّة بوجه‌تفصیلی وانّ‌العلة الفاعلیّة یفید وجود المعلول وانیّته ودر تقریر این اصل که جعل وایجاد بذاتیّات تعلق نمی‌گیرد و لوازم ذات نیز غیرمجعولند بلامجعولیه ذات ولوازم ذاتی وجود نیز همین حکم را دارند وبیان این اصل که معلول بایـد با علت خود مناسبت داشته باشد – ولا

→

قـرار داد وآنچه ایشان را دراین مخمصه که درعین حال خـالی از مضحکه نیز نمیباشد ، آنستکه ایشان در اول بـاب مقرر نفرموده‌انـد که شیئیّت بـردوقِسم است ، مفهومـی و مصداقی ، یعنی وجودی و ماهوی و شیء وجودی مـساوق وجود است و موضوع فـلـسفه است لذا می‌توان موضوع فلسفه را وجود یا موجود دانست و این دو مفهوم هردو بسیطند واز عوارض عامهٔ عارض برکل شیء حتی‌الواجب . وامـا شیء مفهومی نیز ازجهت تحقق و ثبوت ونقاضت با عدم بحمل شایع بوجود برمی‌گردد .

یمکن ان یوجد کلّ شیء وبیان برخی دیگر از احکام مشترکه ص ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٣ .

دربیان‌آنکه ممکن است شیء ازعلت مادی وصوری (صورت مقابل ماده نه اصل وجود) مستغنی باشد ولی ازعلت فاعلی هیچ موجودی بی‌نیاز نمیباشد و حق اول بی‌نیاز صرف است وهرممکنی محتاج بالـذات وفقیر از کافّهٔ جهات است و بیان برخی دیگر ازاحکام‌علیّت ومعلولیّت مثل‌لزوم‌تضایف بین‌علیّت ومعلولیّت، ولزوم تباین بین این دو وتقریر عدم جواز اتفاق درنظام وجود، وان جعل‌الجاعل انّما یتعلّق بالماهیّة والوجود والاتصاف جمیعاً ص ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦ .

المعرفة الثالثة فی‌الجعل – بیان تعریفه وان‌الجعل مستغنی عن‌التعریف و بیان اقسام جعل از بسیط وتألیفی وجعل بالذات وبالعرض وتقریرآنکه مجعول نیربابین اقسام منقسم میشود ، ونقل مثال ازبـرای اقسام جعل وغیرذلـك من‌احکام الجعل والمجعول ص ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩ .

فهرست منتخبات از ملا محمد سبزواری اصفهانی

فقیه و حکیم مشهور

ترجمهٔ احوال وآثار و ذکر تلامیذ واساتید محقق سبزواری و معرفی حاشیهٔ او برکتاب شفا قسم الهیّات. نگارنده از حواشی او برقسمت الهیّات ، آنچه را که حـول موضوع علم نوشته است درمنتخبات نقل نموده‌ام . مـوضوع علم فلسفه و مسائل ومبادی وبیان اعراض ذاتی ومباحث مربوط باین مسأله ازمسائل غـامض فلسفه است، سبزواری دراین‌حواشی مطالب شفا را شرح کرده‌است ومتعرض مطالب دیگر محشین شفا نیز شده‌است دراین حاشیه از آقاحسین خوانساری محقق معاصر خود واز حاشیهٔ صدرالمتألّهین برشفا در همه‌موارد مطلب نقل کرده‌است ونیز همه اشکالاتی را که آقا حسین برملاصدرا نموده است نقل وبرخی را تأیید وبعضی را

قبول‌کرده وخود او نیزدرمسائل مشکل درضمن بیان‌مناقشه درفهم کلمات شیخ از ملاصدرا خیلی استفاده کرده است[1].

محقق سبزواری درمقدمهٔ حواشی خود بر **الهیّات شفا** گفته است که در این تعالیق فقط بشرح مشکلات وحلّ معضلات کتاب پرداخته ومتعهد شدم که متعرض مناقشات وارد برمباحث نشوم چون غرض ازتحریر حواشی بیان مقاصد کتاب است نه ایراد مناقشات ، «والشرح غیرالجرح، والتفسیر غیرالرّد والنقد» ونیز ملتزم شده است کـه متعرض مطالب تعلیقات و حواشی دانشمندان بـر کتاب شفا و نقل اعتراضات‌شروح وتعالیق شده ونیز ازنقل ایرادات‌محشّین بریکدیگر، درمواردی که مطالب مهمی که درتحقیق اصل کتاب نافع است واز حکومت واظهارنظر در وجوه صحت و سقم مطالبِ منقوله خودداری ننماید ص ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳.

دربیان تعریف فلسفه نظری وبیان – انیّته – ومعانی العلوم المنطقیّة ... – وبیان قولـه فی‌الشفاء : انّی العـرض فی‌الفلسفة ان یوقف علی حقایق‌الأشیاء ... والأشیاء امـا موجودة فی‌الأعیان ، ولیس وجودها باختیارنا وفعلنا واما اشیاء ... وجودها باختیارنا وفعلنا ...وبیان وجوه فرق بین حکمت نظری وعملی ... و بیان قول‌الشیخ : لحصول العقل بالفعل . و بیان‌قوله : فی کیفیّة عمل او مبدأ عمل . وبیان قوله : یطلب فیها اولا استکمال القوةالنظریة ... و نقل کـلام بعض‌الفضلاء – صدرالحکماء – وبیان ورود مناقشه درکلام ملا صدرا و دفع مناقشه آخوند ملا

---

(۱) ازجانب آنکه از آقـاحسین به‌بعض‌الاعلام و از آخونـد ملاصدرا به‌بعض‌الفضلاء تعبیر نموده است درحالتی که هر تازه‌وارد تشخیص میدهد که حواشی آخوند از شفا علاوه براشتمال برمطالب تـازه وبدیع ، عمیق‌تر است درآن عصر مطالب آخوند آنطوریکه بـاید حوزه‌هـا را تسخیر نکرده بـود و بخصوص‌آنکه محقق سبزواری و خـوانساری از تلامید میرفندرسکی و دارای مشرب خاص مشّایی بودند وبا ذوقیّات زیاد انس نداشته‌اند ولـی

«پری‌رو تـابِ مستوری نـدارد　　　در ار بندی سراز روزن درآرد»

صدرا بر کلام شیخ ص ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶ .

تفسیر کلام‌الشیخ: الإشارةجرت فی کتاب‌البرهان من‌المنطق. ونقل‌کلام‌الشیخ من‌کتاب‌البرهان، وتوضیح‌کلام‌الشیخ: «ولیس‌ولا فی‌شیء منهااثبات الالهتعالی...» نقل‌کلام آخوندملاصدرا ازتعلیقات بقوله: قال‌بعض‌الفضلاء وایرادمناقشه برفرموده آخوند ملاصدرا ونقل اشکالات آقاحسین خوانساری برکلام ملاصدرا وبیان‌آنکه اعتراض خوانساری مناقشهٔ لفظی‌است ونقل کلام آقاحسین دراین‌بحث‌که اثبات انّ المتحرکات لابدّ لها من‌الإنتهاء الی محرك غیرمتناه التأثیر لیس من‌اثبات الا له فی شیء ... ونقل کلام‌الشفاء مِن‌قِسم‌الطبیعی ص ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸ .

بیان کلام اهل حکمت درموضع فلسفه وتقریر کلام‌الشیخ : ان‌المطلوب فی کل علم اثبات الأعراض الذاتیة لموضوعه وتقریرآنکه موضوع علم فلسفه وجود مطلق است نه وجود حق واجب وبیان : انّ واجب‌الوجود انّما یثبّت فی‌هذاالعلم دون غیره. ونقل کلام بعض‌العلماء (غیاث‌الدین یا میرصدر دشتکی) ونقل کلام بعض‌معاصری بعض‌العلما: بان‌البحث عن وجوده تعالی انّما هو لحمله علی‌الموجود المطلق بمعنی ان بعض‌الموجود واجب . ودفع اشکال ازکلام میرصدر دشتکی ص ۴۹۹، ۵۰۰ .

نقل‌کلام صاحب *ریاض‌الرضوان* : ان اثبات‌الواجب من‌تقاسیم‌الوجود، ودلائل اثباته تعالی مع ثبوت‌الممکنات ... فکأنه قیل : انّ‌الموجود منقسم الی‌الواجب والممکن. ونقل اعتراض بعض‌الاعلام – محقق خوانساری – ص۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲.

بیان قول‌الشیخ : «اذ قد تبیّن لك من‌حال هذا العلم» ونقل‌کلام بعض‌العلماء وبیان قول‌الشیخ «کلها ممکن» و «ولا واحد منها» وتقریر قول‌الشیخ : «مثل الکلّی والجزیی والقوة» وقوله : «ثمّ من‌البیّن الواضح» وتقریر کلام‌الشیخ : «فغیر متأکّد ... اشارة الی کتاب‌البرهان : التجربة لا یفیدالیقین الا اذا حصل قیاس یقینی وبیان قوله : ونحن نعلم بدیهة انّ‌الاتفاق لا یکون کثیرالوقوع ، بل الأمورالموجودة فی‌الأکثر انّما یکون طبیعیّة او اختیاریّة ...» ونقل‌کلام‌الشیخ

وجوده ... بما هو جوهر غیرمتعلق بالمادة ... وبیان مرامه: انالعدد فقد یقع علی المحسوسات ... وقوله : واما المقدار فلفظة اسم مشترک ... ویعنی بهالبُعد المقوم للجسمالطبیعی ... والجسم التعلیمی المحدود وقولالشیخ انالمقدار بالمعنیالاول وانکان ... فانّه ایضا مبدألوجود الأجسام وتقریر مرادالشیخ بعد ما ذکرناه : فاما موضوعالمنطق منجهة ذاته وقوله : کذلک قد یوجد أمور یجب ان تحدد وتحقق فیالنفس وبیان کلامه : امــور ... لیست منالأمور التی یکون ... الا فیالصفات و ... نقل تعلیقة صدرالمحققین والمناقشة علیه ص٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠.

بیان مرادالشیخ مما ذکره فی تعقیب ما ذکرناه بقوله : انالموجود بما هــو موجود، امر مشترک لجمیع هذه وانّه... ولأنّه غنی عن تعلّم ماهیّة ونقل کــلام صدرالحکماء : هذا وجــه اخری علی ان موضوع هذا العلم هوالموجود المطلق والمناقشة علی ما ذکره وتحریر مرامالشیخ : ومطالبه الامور التی تلحقه بما هــو موجود ، ونقل کلام صدرالحکماء فیبیان الملاک فیالاعراض الذاتیة للموضوعات وانالصدر ذکر فیالمقام مخّ المطلوب ومغزی مرامالشیخ ولمّا کان درک مراد الشیخ منالامور الصعبة فی هــذا الموضع منالشّفا وقد اورد علیه فــاضل عصر المؤلف ونفسه علی ما ذکره صاحب الاسفار - قده - ونقل کلام بعضالفضلاء فی نسبةالمسامحة الیالشیخ ونظرائه فیالمقام واجــاب بما هو حال عنالتحصیل ص ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤ .

نقل کلامالمحقق الخوانساری عنحواشیه ونقل مانقلهالمحقق عن بعضالعلماء : ان غرضالشیخ لیس ان انقسام الموجود الی الانواع عرض ذاتی له، بل، انالبحث عنالمقولات بحث عن انواعالموجود ... ومنالمقـرّر ان فیالعلوم قد یبحـث عن نوعالموضوع ، وکذا البحث عنالکلی والجزئی ... بحث عن عوارضه الذاتیة ... وقد یبحث فیالعلوم عن احوالالعوارض الذاتیة لموضوعالعلم ، فهذا انالبحثان صحّ انیکون موضوعهما هذا العلم ولیسابا جنبیّن عنه، واشکلالخوانساری بــان

هذا لا ينحسم مادة‌الأشكال ص ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧ .

نقل ما اورد الفاضل المحقق‌الخوانساری علی ما ذکره بعض‌العلماء فی حسم مادة‌الإشکال وذکرالاشکالات وتقریرالجواب وذبّ ما اورد علی‌العالم المذکور، وتوجیه کلامه فی بیان‌العرض الذاتی، ثم نقل کلامه بعض‌العلماء وتحریر ماأشکل علیه معاصره‌المحقق وتقریر هذا العالم کلام بعض‌الأجلّة فی حواشیه الجدیدة علی التجرید ونقل کلام‌الشیخ فی‌العرض الذاتی عن کتاب‌البرهان وتحریرالمحقق السبزواری مرادالشیخ واترابه واتباعه فی معنی العرض‌الذاتی وذکرالمعنیان للعرض الذاتی علی مارامه‌الشیخ علی حدّ قول‌السبزواری ونقل کلام‌المحشی الخوانساری فی‌بیان مرام‌القوم فی‌الاعراض‌الذاتیة ، ثم اورد علیه بما لا یخلو عن المناقشة ص ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤ .

بیان ما ذکره فی‌الشفاء بقوله : ولقائل ان یقول، انّه اذا جعل‌الموجود هو الموضوع لهذا العلم ، لم‌یجز اثبات مبادی الموجودات فیه. این اشکال مشهوری است که دراین موضع شده است ، مبادی علم درهر علمی درخود آن علم ثابت نمیشود واصولاً بحث ازموضوع ومبادی باید درعلم بالاتر واقع شود. شیخ بعد از تقریر این مهم که درعلم‌اعلی بحث ازمبادی نیزنظربحث ازلواحق‌آنست، گفته‌است: «ثم‌المبدأ لیس مبدأً للموجود کلّه ، اذالوجود کله لامبدأ له» محقّقی بذکر مراد شیخ در شفا پرداخته است وبعد از ذکر عبارت شفا: «فهذا العلم یبحث عن احوال الموجود ...» بذکر بیان عرض ذاتی ونحوهٔ لحوق آن مبادرت جسته، وکلام شیخ را نحوی تقریر کرده است که خود را درمخمصه انداخته وبعد ازنقل حاشیهٔ ملا صدرا براین موضع ازشفا ، درآنجایی که ملاصدرا مطلب شیخ را طوری نقل‌کرده ومراد اورا نحوی بیان فرموده‌است‌که اصلاً مناقشات امثال دوّانی وشارح مقاصد ومواقف و زلات دیگران که ازدرك مرام شیخ عاجز مانده بهفوات پرداخته‌اند ، وارد و لازم نمیآید ، کلام آخوند را ناتمام دانسته و گوید : «هذا کلام مختل و

مختلط لا یوافق رأی‌الشیخ ، ومصطلحاته کتفسیرالعرض الذاتی والاولیّة واعتبار الأولیّة فی المطالب البرهانیة واعتبار اولیّة التقسیم فی‌ذلك ، ثم نقل کرده‌است کلام بعض‌الاعلام – خوانساری – را که او بعد ازنقل کلام آخوند ملاصدرا گوید: وها هنا ابحاث . ونقل ابحاثاً تقلّ حاجتنا الی نقلها، الی ان‌قال : وسادسها : و در این‌جا محقق خوانساری درموضوع ونحوهٔ جامعیّت آن نسبت بمسائل واینکه ملاك درعــرض ذاتی چیست ؟ وچون درعلوم جــزیی بخصوص علوم غیرحقیقی تعیین موضوع ونحوهٔ لحوق مسائل بموضوع اشکالاتی پیش می‌آید ، آنچه را که علامــه شیرازی شارح قانون اختیار کرده است ، مورد توجه قرار داده وتمام اشکالات او بر آخوند ملاصدرا سست وبی‌اساس است ص ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠ .

ثم‌نقل ماذکره صدرالحکماء بعض‌الفضلاء ، المباحث فی‌حواشیه بعنوان : قــال المذکورة فی هــذا العلم لکثیرة –لکنّها مندرجة فی‌ثلاث مجامع، بحث از اسباب وجود (مباحث علل ومعلولات ، اثبات مفارقات ومجردات، اثبات مبدأ اول وجود، بحث ماده وصورت و...) دراین‌جاگنجد. بحث ازعوارض وجود، مباحث‌وحدت و کثرت ، قوه وفعل، قدم و حدوث ونظیر این‌ها ، دراین‌جا واقع شود. سوم : بحث از اقسام وجود که مبادی علوم جزیی واقع شوند ، آخوند محققانه این بحث را در طی تقریر مرام شیخ ذکر کرده است ثم گوید : بقی‌ها هنا سئوال ص ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢ .

قسمت دوم حواشی مــلا محمدباقر خراسانی سبزواری اختصاص بــه‌تقریر و توضیح کلمات شیخ درمسأله قدم و حدوث وتقریر انواع حادث وقدیم وتحقیق در مسألهٔ حدوث ذاتی دارد، سبزواری دراین مباحث نیز اول به‌تقریر حدوث‌ذاتی در مقام تقریر مراد شیخ ازاین عبارت «فهو تأییس الشیء بعد لیس مطلق» پــرداخته است ودر این مقام مفصّل کلام آخوند ملاصدرا را ذکر نموده بعد اشکال محقق خوانساری براین قسمت‌ازحاشیه را نقل‌کرده است و براو وبرملاصدرا مناقشه وارد

نموده است که ناتمام است ص ۵٤۳، ۵٤٤، ۵٤۵ .

بعد از نقل این عبارت که در اشارات وشفا ودیگر کتب شیخ مذکـور است «فـان‌المعلول فی‌نفسه ان یکون لیس» از **اشارات** نیز عبارت را آورده است، بعد به‌تفسیر کلام شیخ پرداخته است و احوال وارده برمـاهیّت ممکنه را ذکر و این عبارت را «والـذی یکون للشیء فی‌نفسه اقدم عندالذهن» مـورد تفسیر و توجیه قرار داده واز کتاب **نجات** درتفسیر حـدوث عباراتی آورده است وبعد از تقریر مـراد شیخ دراین کتب به‌نقل کـلام بعض‌الفضلاء – ملا صدرا – در نحوهٔ تحقق بعدیّت (ای کیفیّة هذه‌البعدیة التی یقال لها‌الحدوث الذاتی، بان‌المعلول له فی حدّ نفسه ایّ ماهیّته ان لیس له وجود) ، پرداخته وآخوند نیز بعد از تقریر مرام دو اشکال بمطلب نموده وجواب داده وزمینه را برای تقریر کـلام شیخ در حدوث ذاتی فراهم کرده وبعد درصدد جواب از مناقشات **دوانی** ودیگران برآمده است که مطلب چون غموض دارد، برمحشّی مؤلف ومعاصر بعض‌الاعلام او مخفی مانده است لـذا از بعض‌الاعلام مناقشات برملاصدرا را نقل کرده است و وجـوه متعدد درتقریر مرام شیخ وبا درمقام مجادله واشکال‌برآخوند و دوانی، بیان‌کرده است که دقت دراین مطالب خالی از فوائد نمی‌باشد ص ۵٤۵، ۵٤٦، ۵٤۷، ۵٤۸، ۵٤۹ .

بیان کیفیـّة ارتفاع‌النقیضین عن‌المرتبة ونقل مناقشه الدوانی علی‌کلام‌الشفاء والنجات ، ثم نقل ما افاده صدرالمحققین فی‌الأسفار وغیره وفی حواشیه فی هذا الموضوع . ملاصدرا دراینجا حدوث ذاتی را به‌نحوی تقریر کرده است که بطور کلی خالی ازاشکال ومناقشه است، ولی ازناحیهٔ غموض مطلب ، اصل مطلب درست مورد توجه محشّین قرارنگرفته لذا خود ومعاصره‌الجلیل برمطلب آخوند اشکال کرده‌اند ، ثم نقل ما ذکره صدرالحکماء بقوله : ان ماهیة الممکن وان لم تخرج عن طرفی‌الوجود والعدم، لـکنّها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحیث بتجرد عـن

الوجودات کلها فلها السلب التحصیلی عن کل ماسئلت ولو بطرفی‌النقیض علی انوجه الذی ذکره‌الشیخ سابقاً ص ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲ .

محقق سبزواری بعد ازایرادمناقشه برکلام‌مذکور ازبعض‌الاعلام نیز مناقشه‌یی نقل کرده است وثم نقل ما اورد معاصره‌الجلیل وبعد از ذکره کلامه نقل کلام الدوانی بما افاده: من‌کون‌المعلول معدوماً فی‌مرتبة‌العلة، ثم نقل کلام بعض‌الفضلاء بقوله : ان ما افاده من‌کون المعلول معدوماً فی‌مرتبة‌العلة ، فغیر صحیح، اذالعلّة الموجبة للشیء هی منبع وجوده ومعطی کما له ... الی اخر ما ذکره . وچون این تحقیق ازمصدر تألّه خاتم‌المتألّهین برتشکیك خاصی وتوحید اشراقی مبتنی‌است و درك آن بسیار غامض است مورد اشکالات محشّی ومعاصره‌الجلیل واقع شده است که «وکم من عائب قولاً صحیحاً»

لذا آقاحسین خوانساری درمقام اشکال برجامعیّت علت مقام وجود معلولی را ، گوید: فهم کلام هذا الفاضل یستدعی مشرباً عجیباً، وطوراً غریباً، ولا یستقیم علی عقولنا» ومحشّی سبزواری گوید : لا أجد فیه غرابة . ثم ذکر ما افاده صدرالحکما علی ما ذکره‌الدوانی (من‌جواز ارتفاع النقیضین‌بالسلب والإیجاب) و بعد ما نقل ما اورده علی‌الدوانی قال‌المحشّی : قال‌الفاضل المذکور (مراد ملا صدراست) : وها هنا نکتة یجب‌التنبیه علیه وانّه قد تقرّر أن‌تحقق‌الطبیعة بتحقق فرد ما ، ولا ینعدم الابانعدام جمیع‌الأفراد ، فوجودالشیء فی‌مرتبة من‌الواقع یوجب وجوده فی‌الواقع ، لکن سلبها عنها (از مرتبه) لا یوجب سلبه مطلقا بسلب الوجود عن‌الانسانیة مثلاً فی‌تلك‌المرتبة السابقة لا ینافی ... مؤلف ایراد آخوند را بردوانی وارد نمیداند .

بعد از ذکر عدم توجه اشکال بردوانی به‌توضیح عبارت شفا «بعد لیس مطلق» وعبارت دیگران «بعد لیس غیرمطلق» پرداخته وهمین دوعبارت را هم خالی از

مناقشت تفسیر ننموده است (۱) فالمصیر فی‌بیان معنی‌الحدوث الذاتی الی ما حققه صدرالحکما فی هذه التعلیقات المنقولة هنا ص ۵۵۲،۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶ .

---

(۱) این فهرست را نمی‌توان واضح و مفصل نقل‌کرد، چون بیان مطالب آن بطوروا‌ضح همان است که دراصل کتاب مسطور است ·



(۸)

(زنده درسال ۱۰۴۶ هـ.ق)

حکیم فاضل سیّد احمد علوی عاملی اصفهانی

سیداحمد علوی عاملی یکی ازشاگردان مشهور وفاضل سید محقق داماد -ثالث المعلمین- میرمحمدباقر استرآبادی‌است‌که درروش فلسفی ازاتباع حکمای مشائیهٔ اسلامست و از افکار شیخ اشراق وتابعان وشارحان حکمت وی نیز متأثراست. سید احمد آثاری درفلسفه وتفسیر واخلاق بدوزبان عربی وفارسی ازخود باقی‌گذاشته‌است ودر هردوزبان دارای تحریری روان وجذاب و در تقریر وتحریر مباحث عامی مسلّط‌است .

این دانشمند بزرگوار و استاد متبحّر به‌کتاب شفای شیخ رئیس ابن‌سینا -رض- قسمت الهیات حواشی مفصّل ومبسوط نوشته‌است و از مطالعهٔ این حواشی معلوم می‌شود که سیداحمد به‌افکار و آراء وعقاید ونظرات شیخ وتلامیذ او(۱) وآثار شیخ‌اشراق و شارحان آثار او(۲) وبعقاید و افکار خفری، و دوانی و

(۱) در حواشی شفا درمقام تحریر عقاید شیخ ازکلمات **بهمنیار** و **ابوالعباس لوکری**(الف) ، **خواجهٔ طوسی** ودیگر شارحان کلمات و تابعان عقاید شیخ شاهد آورده ویا درمقام تقریر معضلات از افکار وعقاید این اعاظم استمداد نموده‌است .

(۲) مراجعه به‌افکار وعقاید شیخ‌اشراق و استمداد از آراء وعقاید وی ازعصر خواجه ببعد رواج پیدانمود ولی اکثر محققان از متأخرین بحسب عقاید فلسفی تابع حکمت مشّایی بودند اگرچه درکثیری ازمعضلات تبعیت ازشیخ‌اشراق نموده‌اند ولی سبک فلسفی آنان همان طریقهٔ حکمت‌مشّایی بود لذا اساتید قبل‌از عصر صفویه مانند دوانی و دشتکی و اتراب‌آنان آثار شیخ‌را تدریس می‌نمودند و روی عقاید او اظهارنظر نموده‌اند ومدتی بعداز صدرالمتألهین آخوند ملاصدرا این‌رویه ادامه داشت.

(الف) بیان‌الحق لوکری که نسخ‌آن نایاب‌است یکی از آثار عالی درحکمت مشایی بسبک شیخ است که ازاین‌کتاب نسخ زیاد دردست افاضل اصفهان بوده‌است .

میرصدر دشتکی وغیاث‌الحکما ومحقق فخری (فخرالدین سماکی) وبعقایدمحققان از متکلمان مثل مؤلف وشارح مقاصد و مواقف احاطهٔ کامل دارد و آراء وعقاید غامض فلسفی‌را باکمال سهولت تقریر وتحریر می‌نماید.

واضح وآشکاراست این‌دانشمند بزرگوار به‌استادعظیم‌الشأن‌خود اعتقادی راسخ دارد ومثل همهٔ محققان از متأخّران میردامادرا یکی از بزرگترین فلاسفهٔ اسلام میداند وبواسطهٔ عقیدت خاص و ارادت مخصوصی که باستاد بزرگ خود دارد ومدتها بحوزهٔ تدریس او حاضر شده‌است به‌افکار وعقاید میر کاملاً احاطه دارد و روش فلسفی او همان طریقهٔ میرمحمدباقر داماداست و ازقرار تصریح او درمقدمه شرح وتعلیق بر قبسات چون میر اورا محیط بر افکار خود دیده و امر فرموده‌است که به‌قبسات شرح وحاشیه بنویسد و او درزمان میر توفیق‌نیافت وناچار این‌امررا بعدازرحلت استاد امتثال نموده‌است.

باید باین‌نکته‌توجه‌داشت‌که برخلاف توهّم بعضی ازارباب‌تراجم، سیداحمد دوحاشیه برشفا ننوشته‌است یکی بنام -عروةالوثقی- و حاشیهٔ دیگر بنام -مفتاح الشفاء-، مفتاح‌الشفاء والعروةالوثقی نام یك‌کتاب‌است‌که ایشان جهت‌شرح کلمات شفا وحلّ مشکلات‌آن تألیف‌کرده‌است برکتاب شرح اشارات نیز حواشی نوشته است که -کحل‌الأبصار- نام‌دارد. بر قبسات میرداماد به‌امراستاد شرح‌یاتعلیقات نوشته‌است. قسمتی از اوائل سورهٔ بقره‌را بفارسی تفسیر نموده که این قسمت بسیار عالمانه‌است ونیز کتابی بنام مصقل صفا در اخلاق و عقاید دارد که حکایت از تسلّط او بفارسی نویسی و احاطهٔ او بمطالب علمی و اخلاقی می‌نماید.

نگارندهٔ‌این‌سطور قسمتهایی‌از‌تعلیقات اورا برشفا انتخاب نمودم که در این مجموعه در دسترس اهل‌حکمت ومعرفت قرارمی‌گیرد. بااینکه باملاصدرا معاصر بود اصلاً به‌افکار وعقایداو توجّهی ننموده‌است برخلاف معاصر دیگر او حکیم شمسای گیلانی که در آثارخود متعرض آراء و عقاید صدرالمتألّهین شده‌است اگرچه شمسا درصدد جرح کلمات ملاصدرا برآمده‌است و از صدرالمتألّهین بعنوان بعض‌الفضلاء ویا بعض‌المعاصرین یادنموده‌است.

نگارنده درجلداول منتخبات فلسفی به‌نقل بعضی از ایرادات ملاشمسای

گیلانی به‌ملاصدرا (درضمن مطالب منتخب از ملاشمسا) پرداختم و ازبرای بیان نحوهٔ افکار فلسفی او از مواضع مختلف آثار متعدد وی مطالبی نقل نمودم .

* * *

در زمان سید احمد حوزهٔ علمی اصفهان یکی ازمراکز بزرگ محققان و دانشمندان اسلامی در فنون مختلف علمی متداول زمان بود چه‌آنکه کشور عزیز ما بواسطهٔ ظهور صفویه و مساعی سرسلسلهٔ این‌دودمان مرشدبزرگ شاه‌اسمعیل صفوی «شکرالله شعیه وضاعف قدره» ازملوك‌الطوائفی نجات یافت و درعصر شاه عباس‌کبیر ایران عظمت خود را بازیافت. چون اصفهان مرکز حکومت و دارالسلطنهٔ ایران شد افاضل و اعلام و محققان درفنون مختلف علمی از اطراف واکناف باین مرکز بزرگ تمدن بشری آن‌عصر وزمان روی آورند . در تواریخ مسطوراست که شاه‌اسمعیل سفر اولی که به‌اصفهان نمود آن‌شهررا مرکز علوم ومعارف اسلامی یافت بنحوی‌که اصفهان زیادتر از استعداد خود وبیشتراز حد لازم طالب‌علم ودانش درخود جای‌داده‌بود بهمین‌مناسبت مرشدکبیر اظهارنمود که بعداز انجام کارهای لازم این‌شهررا مرکز حکومت ایران قرار میدهم ولی عمر کوتاه‌او مانع از تحقق این آرزو شد و در ایام‌جوانی بعدازکسب آنهمه افتخارات چهره به‌تیره‌تراب پنهان نمود و ازخود ایرانی‌آباد ومستقل ومردمی که ملیت و افتخارات گذشتهٔ خودرا تقریباً بازیافته و شخصیت لایق مقام‌خویش را بدست آورده‌بودند باقی‌گذاشت(۱) .

---

(۱) مرشد بزرگ در مجمع گنجه در اوائل ظهور خود و درایامی که بحسب‌ظاهر صبی مراهق وازلحاظ عقل ودرایت وهوش وادراك ازکمل نوابغ بود گفت منظورمن ازقیام، تأسیس مجدد یك‌ایران واحداست وشاید مردم باورنکنند که برای سرداران جنگی‌او، لفظ‌ایران چه‌بسا نامفهوم‌بود. این مرد بزرگ که نظیر او درتاریخ‌ایران نادر وعزیزالوجوداست بوعدهٔ خود وفانمود و در اثر سعی و کوشش و تحمل مشقات و ازدست‌دادن جانبازان احرار، قلمرو فرمانفرمایی خویش را وسعت داد و از نو یك ایران‌واحد ومستقل وغنی وسرشار ازعظمت و افتخار تأسیس‌کرد. شاه‌اسمعیل وقتی طلوع نمود که مردم ما بکلی شخصیت خودرا فراموش کرده‌بودند بنحوی که نام‌ایران برای‌آنان غریب بود و همه میدانیم که بعداز تهاجم عرب تا طلوع ستارهٔ اقبال مرشد بزرگ، ایران دارای وحدت ارضی نبود . قبل‌ازاو هرقطعه‌ای ازایران دارای سلطان وحاکم مستقل بود ومردم ما درنکبت وفلاکت غوطه‌ور بودند .

سید احمد درعقایات از تلامیذ میرداماداست وچون میرداماد، در علوم‌نقلی نیز ازمحقّقان بشمارمیرود بعیدنیست که سیداحمد بدروس فقه و اصـول و حدیث ورجال استاد حاضر میشده‌است. سیداحمد تاسال ۱۰٤٦ هـ‌ق. درقیـد حیات بوده‌است وحدوده‌سال واندکی بیشتر بعدازاستاد بزرگ‌خود زیسته‌است.

* * *

نگارنده دراین منتخبات قسمتی ازمطالب حواشی‌سیداحمد برشفای شیخ رئیس‌را که ازمباحث ومسائل مهم حکمی بحساب‌آمده‌است دراین‌جا نقل مینمایم. یکی ازاین‌مباحث مسألهٔ معاداست. بعقیدهٔ ایشان جمیع حکما و فـلاسفهٔ محقّق بمعاد جسمانی اعتقادی راسخ داشته‌اند. همانطوری که صاحب شوارق در اواخر گوهرمراد تقریر نموده‌است کافهٔ حکمای اسلامی غیراز معاد روحانی و نیل به‌آلام ولذات روحانی مخصوص قوهٔ عاقلهٔ‌انسانی بمعادجسمانی‌یعنی نیل بلذات وآلام جسمانی مخصوص جهت‌جزیی‌نفس وخاص بدن‌انسان اعتقادداشته‌اند بااین‌فرق که عقل مستقلاً حکم‌مینماید به‌ثبوت لذات وآلام روحانی بعداز موت ولی درمعاد جسمانی که معاقب(۱)امری خارجی‌است حکما مقلّد صرفند ومعادرا بواسـطهٔ وحی تلقی بقبول نموده‌اند ولذا آن‌را ازمقبولات شمرده‌اند کمااینکه شیخ در شفا ونجات بآن تصریح نموده‌است. راقمِ این‌سطور دررساله‌ای‌مستقل بنحو مبسوط دراین‌مسأله بحث نموده‌است لذا دراین‌جا ازتفصیل بحث خودداری مینماید.

حکما و محقّقان از متألّهان بحسب قواعد مقرر درفن فلسفه نمیتوانند به عودروح ببدن دنیوی معتقدشوند چون دراین‌صورت بین‌آخرت و دنیا فرق باقی

---

(۱) بنا برنفی وجودبرزخی درصعود ونزول‌وجود، بدن محشور دریوم‌نشور و قیامت باید بدنی مادی و جسمانی باشد که درصراط حرکت وتکامل و تغیّر وتفاسد واقع‌شود وبالجمله جمیع آثارمختص باجسام وصور متحد بامادهٔ قابل صور واعراض برآن مترتب شود وچون بنا برفلسفهٔ اتباع مشائیه بل‌که حکمای دورهٔ اسلامی وبل‌که حکمای قبل‌از دوران‌اسلامی بدن محشور در قیامت بنا برامکان تحقق آن بدنی عنصری‌است وناچار عذاب وآلام وارد براین‌بدن ازناحیه‌امری خارج‌از ذات‌آن که ازآن به‌معاقبِ خارجی تعبیر نموده‌اند وظواهر کتاب وسنت بحسب بادی‌نظر برآن دلالت دارد خواهـد بود. بنابراین مسلك نمیشود گفت فرق‌است بین ابدان اخروی دنیوی ازجهات عدیده.

نمی‌ماند لذا برخی از هوشمندان ازاهل کلام گویند: فرق معاد وتناسخ آنست‌که: درمعاد، روح عود نماید ببدن درآخرت و تناسخ عبارتست از تعلّق نفس ببدن در دنیا(۱).

این‌مسأله ازضروریات دین‌اسلام‌است که عالم‌آخرت با عالم دنیا از جهاتی فرق دارد وازاین‌ناحیه محال‌است که انسان بتواند معتقدشود محشور با روح همین بدنِ مادی‌جسمانی‌است با تمام خصوصیات‌آن درهمین ارض دنیا و کرهٔ خاکی. این‌امر ازجهاتی محال‌است وبدیهی‌است که آخرت داخل حجُب سماوات وارض‌است وارضِ محشر غیر ارض دنیاست.

اول آنکه: دنیا دارفناست وبقای وجودی ندارد و روزی‌میرسد که دراین کرهٔ خاکی موجود زنده نمی‌تواند زیست‌نماید.

دوم آنکه: دنیا بحسب خلقت مطلوب بالذات نیست بل‌که راه‌گذر وطریق و وسیله‌ایست ازبرای تحصیل نشآت‌دیگر و تهیهٔ زاد و راحله جهت عالمی‌دیگر که باقی ودائمی‌است وعالم‌باقی ودائمی باید جهت قابل فسادوفنا درآن نباشد «انما هذه‌الحیوةالدنیا متاع، وان‌الآخرة هی دارالقرار» چون دنیا دارفنا وزوال‌است ـ فلا بُدّ من‌انقطاعها ومصیرها الی‌البوار، والآخرةباقیةابداً ببقاء بارءها و قیّومها ـ برای‌آنکه عالمی که‌حرکت وسیلان نحوهٔوجودآنست هرگزثبات‌ندارد بل‌که وجود آن گروِ زوال وبقاءآن درفنا، وثبات آن درسیلان وعدم بقای‌آنست فرض موجود ثابت، فرض وجودی اخروی وباقی‌است لذا غایت‌آن همان‌آخرت وعلت بروز و ظهورآن عالمی دائم وابدی وازلی‌است لذا حاکم مطلق دراین‌نشآت موت ومرگ و نیستی‌است که‌یکسان برهمه حکومت‌دارد وگریبان جباران وقداران و ستمگران ومظلومان و مقهوران‌را بیك‌نحو می‌گیرد(۲).

---

(۱) لذا ازقائل سئوال‌میشود: عود روح ببدن در آخرت معنایش آنست‌که بدن منتقل بآخرت میشود تا روح بآن تعلق‌گیرد وگرنه اگر روح بخواهد ببدن حاصل از اجزاء مجتمع در عالم ارضی تعلق گیرد قهراً باید در نشآت عالم ماده وزمان تعلق‌گیرد.

(۲) لذا خوشوقتی دراینست که عمر قداران وجباران اگر آن‌اندازه که مظلومان وستمدیدگان اعتقاددارند کوتاه‌نباشد بآن‌درازی‌هم که اعوان ظلمه معتقدند نیست.

«برسکندر نیز بگذشت آنچه بر داراگذشت».

سوم آنکه: قوه واستعداد چون برای‌نیل به‌فعلیات دراین‌نشأت خلق‌شده‌اند مقدم برصور وفعلیاتند ولی در آخرت امر عکس دنیاست برای‌آنکه قوه دراین‌عالم دائماً قابل‌است وقوه‌درآخرت بمعنی قوت ومبدئیت اثر وفعل‌است لذا درآخرت آنچه که بخیال ساکنان‌آید وجود خارجی پیدا می‌کند - وفیـــها ماتشتهی‌الأنفس وتلـــذّالأعین(۱) .

ازاین‌جا فرق دیگری نیز ظاهرمیشود وآن عبارتست ازاین‌اصل مهم کـــه: اجساد و ابدان دنیوی بنحو استعداد و تهیـّؤ وحصول تدریجی و تهیـّئهٔ مناسبات وشرایط بر سبیل تدرج پذیرای نفوس و محل ظهور افعالِ نفسند و در آخرت اجساد اخروی فاعل ابدان خود وابدان دارای حیات‌ذاتی ودرتحقق تابع‌نفوسند بنحو تبعیت ظل ازصاحب ظل -وان دارالآخرة لهی‌الحیوان لوکانوا یعقلون (۲) .

* * *

آنچه دراین تعلیقه مربوط بامر معاد واقوال دراین‌مسألهٔ‌مهم ذکرشده‌است حاکی از احاطهٔ شارح ومحشـّی شفا برمباحث فاسفی وحکمی‌است و این‌مطالب حکایت مینماید از نحوهٔ تقریر وتحقیق مباحثِ فلسفی وکیفیت تلقی یابرخوردِ

---

(۱) چون ابدان اخروی اکمل از ابـدان دنیوی هستند دارای حیات وشعـور و ادراك ذاتی می‌باشند ومعذب‌نیز بنا براین‌اصل تمام. امری داخل وناشی از باطن ذات ابدان معـّذبه‌است . وچون در آخرت ماده وجود ندارد و اجسام و ابدان مقداری قائم به‌جهات مادی نیستند دارای صراحت‌ذات وتمامیت وجودند ودارای وجودی صریح وبحسب حاق ذات قائم بحقند (و لـذلك سمیت‌الحاقـّة لان الاخرة دار حواق‌الامور من‌دون وجودالاباطیل والاوهام والامنیة و... ولذا قیل: العیش عیش‌الاخرة) .

(۲) نوع شهوات دردنیا تابع مشتهیات ودرآخرت مشتهیات تابع‌است و دیگرآنکه علل اتفاقی خاص نشأت دنیاست ودر آخرت معالیل و مسبـّبات تابع علل و اسبابند وبحکم غلبهٔ حکم الهی و تجلی حق باسم قهار آخرت یوم‌الهی‌است وندای: لمن‌الملك الیوم لله مشهودِ همهٔ‌خلایق‌است لـذا دنیا دار حکمت واسباب وآخرت دار اعجاز وملك قدرت‌است وچون غواشی از مواد شرط ورود به‌عالم آخرت است، آخرت دار علم وقدرت و اراده ودنیا عالم‌جهل و اوهام وخرافات‌است. لذا عالم آخرت، عالم سعهٔ وجودی و دار احاطه وسلطه‌است وهرنفس و بدن محشوری خود عالمی مستقل و محیط و واسع وعلیم است لذا ازآن به‌یوم: تبلی‌السرائر وعالم آشکاری و نشآت بروز و ظهور مکنونـات تعبیر شـده‌است بهمین لحاظ عالم آخرت درطول عالم‌دنیا ومحیط‌است بر نشأت دنیاوی .

محققان نسبت به‌افکار وانظار دانشمندان درآن‌عصر وزمان. مؤلف وارث‌مسائل و مباحث و اقوال مختلف در مسائل مهم فلسفی‌است چه‌آنکه سالیان دراز در این قبیل ازمسائل محقّقان بحث وگفتگو نموده‌اند ومؤلف تمام این افکار و آراءعلمی را ازنظر خود گذرانده‌است.

طریقهٔ مؤلف درمسألهٔ معاد، همان طریقهٔ استاد علام‌خود وطریقهٔ دوانی و میرصدر وفرزنداو وسایر اعلام از محشّین تجرید وصاحبان حواشی براشارات وشفااست وخیلی جدیت بعمل‌آورده‌است که از مناقشات و اشکالاتی که بمعاد جسمانی نموده‌اند ویا محذوراتی که دراین‌مسأله، وجود دارد، جواب دهد یا رفع استبعاد نماید.

آنچه که قبل‌از ملاصدرا دراین‌بحث بیان‌شده‌است ویا محققان بعدازاو به تبعیّت از روش قدما و متأخّران ذکرنموده‌اند قابل منع و اشکال و محل نقد و مناقشات‌است کـه نگارنده از ذکر این اشکالات در اینجا خودداری نمـوده و در رسالهٔ مستقل آنهارا بیان کرده‌ام(۱).

آنچه بایدحقّاً مورد توجّه قرارگیردآنست‌که کُمیت عقل‌نظری دربسیاری ازمباحث مربوط به‌نشئآت وعوالم بعدازموت و احوال مربوط به‌آخرت که‌عالمی غیرمحسوس وجهانی بعدازعالم کَون وفساد میباشد لنگ‌است وحتی دراولیات مربوط بعالم‌آخرت دچار سرگـردانی‌است لذا حکما در مباحث مربوط بمـبادی مطالب باارزش آورده‌اند و درمبحث معاد خیلی کم بحث نموده‌اند وآنچه‌را هم که بسلك تحریر آورده‌اند ناتمام وقابل‌منع‌است(۲).

(۱) دانشمند محقق **ملانعیمای طالقانی** کتابی مفصل ومبسوط درمعاد نوشته‌است که ازجهت اشتمال بر اقوال وارد دراین‌مسأله ونقد برخی ازمطالب کم‌نظیراست ولی طریقهٔ او نیز دراین مبحث مانند روش سیداحمد درمسألهٔ معاد ودیگران همان طریقه اهل‌کلام‌است که در مباحث عقاید و اصول بیشتر بمطالب خطابی اکتفا شده‌است وحال آنکه دراین‌قبیل‌مباحث غیر از دلائل قاطع و براهین غیر قابل خدشه، قابل‌قبول نمی‌باشد چه‌آنکه متبع درعقاید نصوص کتاب و متواترات از اخبار و دلیل عقلی قطعی‌است نه‌دلائل ظنی وخطابی وظواهر کتاب وسنت.

(۲) دراین‌مباحث عرفا وصوفیه (محققان ازعرفا نه‌قلندران عوام) وکُمّل ازاهل‌الله به‌تبعیت ازکتاب وسنت ازطریقهٔ کشف و شهود عالی‌ترین مباحث ومسائل را بسلك تحریر آورده‌اند و صدر

←

سیداحمد درحواشی مربوط به‌قسمت معاد شفای شیخ درآنجا که شیخ فرموده‌است: نقول: ان‌المعاد...الخ، گوید :

(۱)

قوله (شفا قاهره ص۴۲۵) : ان‌المعاد منه ماهو مقبول من‌الشرع .

اقول: علی محاذاة ماذکره فی رسالته‌المعقودة فی‌المعاد (الف) فی اثناء بیان‌المذاهب والآراء وذلك حیث قال :

---

(۱) شیخ در کتاب‌شفا(۱) گوید :

«یجب ان یعلم، ان‌المعاد منه ماهو مقبول من‌الشرع ولاسبیل الی اثباته الا من‌طریق الشریعة، وتصدیق خبرالنبوة وهوالذی للبدن عندالبعث، وخیرات‌البدن وشروره معلومة لایحتاج الی ان تعلم (ب) وقد بسطت‌الشریعة التی اتانا بها سیدنا ومولانا ونبینا محمد –ص– حال‌السعادة والشقاوة التی بحسب‌البدن ومنه ماهو مدرك بالعقل والقیاس‌البرهانی وقد صدقته النبوة هوالسعادة والشقاوة التی‌بحسب‌البدن، ومنه‌ماهومدرك بالعقل‌والقیاس البرهانی وهوالسعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاییس اللتان للأنفس و ان کانت‌الأوهام منا تقصر عن تصورهاالآن لما نوضح من‌العلل...»

۱ــ الهیـات شفا ط گ طهران ۱۳۰۳ هـ ق ص۴۳۴ وکتاب نجات تلخیص شفا قاهره ۱۳۵۷ به‌تصحیح محیی‌الدین صبری‌الکردی ص۲۹۱ .

(الف) رسالهٔ اضحویه نسخه‌خطی ملکی نگارنده ص۶ .

(ب) دربرخی ازنسخ (کما هوالصحیح ظاهراً: لایحتاج الی تعلم...)

نگارنده این‌قسمت ازتعلیقات‌را ازنسخهٔ‌خطی ملکی ط۱۰۹۸ هـ ق مکتوب دراصفهان ص۴۸۲، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳ تا ص۵۰۵ . این‌حواشی درکنار صفحات شفا چاپ سنگی،طهران ۱۳۰۳ هـ ق ۳۴۳، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸ نوشته شده‌است که بااصل کتاب چاپ شده‌است .

→

المحقّقین بواسطهٔ تحقیق وتهیهٔ اصول ومقدمات این‌امر دراین‌مسأله بطرز بی‌سابقه‌ای بحث کرده‌اند آنچه آن‌مرحوم در اسفار ومبدء ومعاد واسرارالآیات و مفاتیح تقریر نموده‌اند خود در اثبات این‌مسائل در ادوار حکمت ومعرفت متفردند .

اماالقائلون بمعادالنفس و البدن کلّهم فکأنّهم یتخیّلون الحیاة بوجود النفس والموت بمفارقةالنفس للبدن و یردون فی‌النشأة الثانیة النفس الی‌البدن بعینه الّذی‌کان فیه، فجاعل‌النفس روحانیاً غیرمجسّم وجاعل‌النفس جسماً الطف من‌سایرالأجسام . وقائل ان‌النفس اذا ردت الی‌البدن ، کان‌المثاب والمعاقب جمیعاً ثوابه وعقابه بحسب‌البدن والنفس جمیعاً، وکان للمثاب لذّات بدنیّة من المحسوسات ولذّات نفسانیّة من‌السرور و مشاهدة الملکوت بعین‌البصیرة والأمن من‌الألم والعدم وهؤلآء هم‌المسلمون کافة، و کان للمعاقب آلام بدنیّة من‌البرد والضرب، ونفسانیّة من‌اللعنة والخزی والحزن والبأس والغم» ـ انتهی کلامه ـ .

ومن‌الظاهرعنه ـ مثله الی‌المعادالجسمانی ایضاً ـ کماعلیه سبیل شریعةنبیّنا «صلی‌الله علیه وآله» .

ثم ان‌المعلم‌الثانی قال فی رسالته عنوانها: «رأیت لزیتون‌الکبیر تلمیذ ارسطاطالیس وللشیخ‌الیونانی رسائل قد شرحهاالنصاری شروحاً وزادوافشرّحت انا کما وجب علی‌الشارح شرح فص بعد بیان بعض‌المقاصد منها، الدلالة علی وجودالمبدءالأول، ومنها، الکلام فی‌النبوة ومنها، الکلام فی‌الشرع علی مابیّن ذلک حیث قال:

و اماالمعاد فقد ورد به‌الشرع ونحن نبیّنه علی وفق ماامر به‌الشرع، هو منقسم الی لذّات عقلیّة ولذّات حسیّة، کما قال افلاطن : «لکل امرءٍ مما فی غده، یرجوه فی یومه» .

وقد ذکر ایضاً فی‌کتابه‌الموسوم بالجمع بین‌الرأیین‌حیث‌قال: «واماافلاطن فانّه اودع آخر کتابه فی‌السّیاسة الغضبیّة الناطقة بالبعث والنّشور والحکم والعدل، والمیزان وتوفیةالعقاب والثواب علی‌الأعمال، خیرها و شرّها . وانّما

قال ذلك بعد ما ذكر ان ارسطو صرّح بقوله: انالمكافاة واجبة فىالطبيعة. ثمّ قال متّصلاً بما نقلنا عنه : فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويلهذينالحكيمين، اغناه عن متابعةالظنونالفاسدة، والأوهام المدخولة، واكتسابالوزر بما ينسب الى هؤلآءالأفاضل ممّا هم منه براء وعنه بمعزل . ثم بالغ فيه حقالمبالغة فقال: الذى اتفقنا له من انالمعادالجسمانى(۱) ممّااتفق عليهالحكماء .

وقد وقع ايضاً فىكتاب ـ اخوانالصفاء ـ اشارة الىالمعادالجسمانى بهذه العبارة : وهذا هوالّذى اتت بهالأنبياء «عليهمالسلام». ثم قال: يؤيّده شواهد الامتحان ويحفظه قضاءالبرهان ، وهو ما تضمّنته ـ الكتبالسماويّة ـ و نطقت به ـ التأييداتالعلويّة ـ مناخبار ابتداءالخلق بدوالنشور، واصناف خليقته، و انواع منالجواهرالروحانيّة، والجسمانيّة،وكيفية فنائها، وامثالها خارجة عن اعتبارالبشر، ومشاهدتها بالحواس، واستنباطها بطريقالقياس، والعلمبها منطريق التصديق بقولالأنبياء «عليهمالسلام» الّذين لا شكّ فى صدقهم، مع اترابه و امثاله منالبراهين الساطعة، والآياتالبارقة، والمعجزات الخارجة عنطاقةالبشر، ولمّاكان هذا خارجاً عن وسعالبشر، وطاقة الانسانيّة، وعنى ذلك (بذلك ـ خل)

---

(۱) اعتقاد بمعاد، جسمانى يا روحانى وياهردو، جسمانى وروحانى معاً تابع مبنايى است كه هرفيلسوفى درفلسفهٔخود اختيار نموده‌است وازآنجايى‌كه در عقـايد قطع ويقين حجت‌است: فيلسوف وحكيم تابع برهان نميتواند هرلحظه عقيدهٔ خاصى‌را تبعيت نمايد. ونيز هيچ فيلسوف الهى روى قواعدى كه خود تقرير نموده امكان‌ندارد معتقدبامرى‌شود مخالف آنچه كه ازطريق وحى بطورمسلم واردشده‌است چون مؤداى وحى مثل احكام اوليهٔ عقل كاشف ازواقع و واجب‌الإتباع يا لازم‌الإعتقاداست لذا حكما و متألّهان منكر حشراجساد ـ همانطوريكه متكلم يامحدثى تقرير مينمايد ـ ادلّهٔ ظاهر در حشراجسادرا، بمناسبت‌آنكه ظواهر. درعقايد، ازباب افاده ظن (نه‌يقين) حجيت ندارند؛ تأويل مينمايند و باب تأويل درعقايد (بخلاف احكام ظاهرى و فروع فقهى) بسيار واسع‌است كماهوالظاهر منالمعتزلة والأشاعرة والشيعة فىالأمورالإعتقادية .

الدهريّة، واصحاب الطبايع الى الانكار والجحود، والخروج عن طاعة الانبياء والمرسلين، والرد عليهم ـعلى ان الظاهر عندالنّاظر فى كلامهم جواز استنباط وجوه عقليّة عليه، وذلك حيث قال الشيخ فى هذاالكتاب: «ان العقل العملى(۱) يحتاج فى افعاله كلّها الى البدن، والى القوى البدنيّة. واماالعقل النظرى فان له حاجة ما الى البدن والى قواه، لكن لادائماً ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته.» انتهى. وهو يدل على ماقلنا .

ويجوز تقرير مايتلخّص منـه بوجوه ، منها: ان هاتين القـوتين لمّا كانتا مستندتين الى جوهر النفس الناطقة لنفسها، فلوزالتا عنها بعد تجردها عمّا يتعلق به من البدن، لزم زوال ما بالذات عن الذات، فتعيّن من ذلك بقائهما معها، فلولم يعدّها اليه تارةً اخرى لزم تعطيل تلك القوة، اى العمليّة دائماً عن مبتغاها، مع قدرته البالغة وقوّته الكاملة عليها، فيلزم من ذلك ان لايكون جواداً على الاطلاق ـتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراًـ ومنها: ان للنفس الناطقة الانسانية فى كل نشأة وطور مظهراً مناسباً لنشأتها المخصوصة المتعيّنة .

تقريره على نظمه الطبيعى: ان هذه النشأة المقدمة الّتى باركنا حوله، لاينفك عن مبدء الحيثيّة المصحّحة المتعلّق بالمادة، والا ـلأنقلبت حقيقتها، فصارت حقيقة المفارقات الصرفة عن الاعتلاق بها مطلقاً، فيكون عقولاً ربّانيّة لانفوساً انسانيّة، ضرورة ان الامتياز بتلك الحيثيّة وهذه الخاصية، فاذاانتفت عنها، انقلبت حقيقتها، ونظيره بوجه(مّا) امر الهيولى اذا تجردت عن الصورة وعن قابليّتها لها، فقدانصرح ان تلك الحيثيّة يلزمها غير منفكّة عنها، فيدوم تعلّقها بها ابداً. ثمّ ان الصانع الحق لولم يعدها اليه تارةً اخرى لزم تفويت مقتضى ذاتها عنها و منهـا انّما لما كانت مستلذة بلذّت جسمانية وكمالات جسدانيّة فلوبقيت بعدمفارقتها عن البدن خالية عن تلك القابليّة يلزم انقلابها عقلاً صرفاً وهو محال فتعيّن من

ذلك بقائها معها فلو لم يعدها تارة اخرى مع جوازالجمع بين اللّذات العقليّة والحسيّة والاستكمال بهما معاً فقد منع عنها لذاتهاالحسيّة وكمالاتها مع كونها مستعدّة لها وعدم استحالتها نظراً اليها فيلزم من ذلك ان يحوم حول سرادقات مجدهالبخل والنقصان ويحوم حول جواديّته المحضة وخيريّتهالصرفة النقص والبطلان فيتّصفالجوادالحق بعدمالجود تعالى عن ذلك .

فان قلت: انّه لو صحّت هذهالوجوه، لزم انلا يفارقالنفس الناطقة عن البدن اصلاً فيلزم انلا يتطرق اليهالموتالطبيعي مطلقاً .

قلت: قد اشارالشيخ الىالجواب عن ذلك فىطبيعيّات هذاالكتاب حيث قال: يجب انيتصورالكليّة والجزئية، ثم يعلم ان كثيراً ممّا هو خارج عنمجرى الطبيعةالجزئيّة فهو مقصود فىالطبيعة الكليّة، فانالموت وانكان غيرمقصود فىالطبيعة الجزئيّة التى فى ـزيدـ فهو مقصود فىالطبيعةالكليّة من وجوه،

احدها: لتخلّص النفس عنالبدن للسعادة فىالسّعداء وهىالمقصودة ولها خلقالبدن، واذا خلقت فليست بسبب منالطباع بل لسوءالاختيار، وليكون قوم آخرين حالهم فىاستحقاقالوجود حال هذا الشخص فى وجوده، فانّه انخلّد هؤلآء لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفى قوةالمادّة فضل للآخرين، و هم يستحقّون مثل هذاالوجود فليس اولى بالعدمالدائم من هيهنا بالخلود ، فهذه وغيرها مقاصد فىالطبيعةالكليّة التى يقتضى ان يكسى كل مادة، وما يستعد لها منالصور، ولا تبطل فاذا فضلت يستحقالصورةالاصبعية لم يحرم ولم يضع...» انتهى ـ .

وقد تلخص منذلك انّه لولم يتطرق اليهالفساد لزم خلّو المادة عنالقوة والاستعداد وذلكاما لشغلها ببعضالكائناتابداً، واماالعدم انتسعالأرض وجود جملتها فيها مع صلاحيّتها لأن تقبلالوجود عن سرادقات مجده، وـجودهتعالىـ

فلو لم يفسد الكائن لزم تفويت خير كثير، لأجل شرّ قليل وهو شرّ كثير.

ثم ان الكائن لواجب ان لا يفسد فقد احب ان لا يوجد فقد احب ان لا يفسد مطلقاً فكيف يجوز للعاقل ان يختار هذا .

ثم ان القائلين بالتناسخ لمّا غفلوا عن جملة هذه الآيات البيّنات ذهبوا الى امتناع تعطيل النفس بما لها من القوة العاملة مطلقاً حكموا ـ بانتقالها من بدن الى بدن آخر اشرف او اخس؛ ذهولاً عنهم لزوم جواز ابدان لا يتناهى فى ازمنة متعددة بل فى زمان واحد. ومنها ما اشار اليه الفاضل ابوالحسن العامرى كما يظهر ذلك بعد تمهيد مقدّمات، منها: ان الحشر الجسمانى اى عود النفس الى هيكلها الجرمانى الذى كان لها اولاً ـ امر ممكن جدّاً، لبقاء اجزائه فى النشأة الآخرة .

ومنها: ان الأفضل الأليق فى الحكمة و الأكمل الاتم فى المثوبة كون هذه النشأة المقدسة فى تلك النشأة الباقية يرد الى مالها من المادة الهيولانيّة التى نسبتها اليها نسبة الأوكار الى الطيور ـ والا لفاتت عنها كمالات طبيعيّة مع كونها فى قوتها الاضافيّة ومُنّتها الانسانيّة، وذلك كما يلوح عمّا ذكره بقوله :

«ان الموجودات الّتى ايّدهم الله بشرف الحياة اصناف ثلاثة ، الحيوانات الأرضيّة لا تؤدون خصايص افعالهم الا بحسب المعرفة العقليّة فقط، والجوهر الانسى الّذى يؤدى افعاله بحسب الطبع والعقل معاً، ولا شكّ انّ كمال الصنف الأول فى اللّذات الطبيعيّة فقط، وكمال الصنف الثانى فى اللّذات العقليّة، وكمال الصنف الثالث فيهما جميعاً،ولهذا يوجد فى الكتب الالهيّة وصف الأحياء الروحانية فى الأعم الأغلب بالكمالات العقليّة ـ مثل الثناء عليهم بأنّهم عباد مكرمون، و ملائكة مقربون، وانّهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون، وانهم يسبّحون الليل والنّهار ولا يفترون ـ والوعد فى الانسان اكثر باللّذات الطبيعيّة كافتضاض

الوصایف والاتکاء علی‌الأرائك، والتقلب علی‌الفرش، والاصابة من‌الفواکه.
فالنفس‌الانسانیّة لن‌یقوم بکمالها‌المطلق الا بنیل‌اللذات‌العقلیّة والطبیعیّة معاً، فالأفضل فی‌الحکمة والأتم فی‌السیاسة والأبلغ فی‌المثوبة، والاحکم فی‌القدرة، ان‌یکون‌الارواح فی‌القیامة مردودة الی اجسادها بعد ان‌یکون تلك‌الاجسادنیّرة صافیة لطیفة علویّة، فانّها متی لم یردها الیها فقد اقتقر بها علی احدالصنفین من لذاتها وکمالاتها، وحرم‌الصنف‌الآخر منها، وذلك یعود‌الی‌البخس بکمالها.

ومنها، مایلوح من‌کلام اکابر الحکماء هو: ان‌الافعال الالهیّة متی بین وقوعها تحت‌القدرة واتّضح فیها‌الوجه‌الأفضل، اوجب‌العقل حینئذ ان یبنی الحکم علیه، ولا یعدل عنه الی غیره، وان‌کان غیره مقدوراً علیه.

ثم لایخفی علی‌الناظر فی‌هذه‌الصناعة ان فی‌اعادة‌النفس الی‌المادة‌الهیولانیة فی‌النشأة‌الباقیة فوزاً بالسعادتین‌الطبیعیّة والعقلیّة، ونیلاً للحالتین النفسیّة والملائکة، علی ان من‌السعداء من‌لاینال لذّة عقلیّة و بهجة ملکیّة وذلك لعدم اقتناصها کمالات علمیّة وصفات روحانیة من‌المعارف فی هذه‌النشأة‌الفانیة فلو لم یکن تلك‌الاعادة لم یکن شیء من تلك‌السعادة فیکون‌السعداء فی‌النشأة‌الآخرة اقل قلیلین.

فقد استبان ان هذا‌البرهان و وذلك‌البرهان مأخوذ من‌کلام‌الحکماء‌الأعلام سیّما عما وقع عن‌الشیخ فی‌هذا‌المقام وفی غیره من اصوله الحکمیّة التی یکون کل واحد منها فی‌افادة تلك‌المدعی کالقمر فی‌اللیلة القمراء، فقد تلألأ بما تلألأ بما تلألأ، وظهر بما ظهر، انّ هیهنا براهین عقلیّة معاضدة بدلائل نقلیّة، فاذا عرفت هذا فنقول: فقد لاح حال ماقال بعض الأعلام ان‌الفلاسفة الّذین ینکرون الاعادة فی تلك‌النشأة الباقیة، لایخلو حاله عن احد امور ثلاثة حیث انّه اما تصفح اقاویلهم سیّما ماوقع عن امام‌الاشراقیّین افلاطن الالهی، وعن ائمة

المشائين ارسطاطاليس ، والفارابى وعن مدون قوانينهم ومقنّن دواوينهم الشيخ ابى على سينا ، اولم يتصفح ؟ فعلى الاول اما انّه قدنال مرامهم ومن كلماتهم اولم ينل ، وكل ذلك سفه لايليق صدورها عن الفضلاء من الأقوام فضلاً عن العلماء من الأعلام ، سيّما من اشتهر بين الأنام بالامام الرازى حيث قال: «ان آراء اهل العالم فى المعاد خمسة ، وذلك ان المعاد اما جسمانى فقط ، او روحانى فقط ، او كلاهما ، اوليس بواقع اصلاً ، اوليس من هذه الاحتمالات مجزوماً ، فالأول قول اكثر المتكلّمين ، والثانى قول الفلاسفة ، والثالث قول جمع من الفلاسفة ، والرابع قول القدماء من الطبيعيّين ، والخامس هو المنقول من جالينوس» انتهى .

ولا يخفى على اولى النهى ان الحكماء الالهيّين من المشائين والاشراقيّين ذهبوا الى الثالث ولم يظفر باحد منهم ان لا يقول به، ثم امامهم الرازى و غيره اتباع الآخرين ، واتباع اتباعهم زادوا فى طنبور الجسارة نغمة حيث سولت لهم انفسهم فظنّوا بهؤلاء الأعلام ظنّ السّوء فلعلّ انّه «تكاد السّماوات يتفطّرن» من هذه الفرية العظمى «وتنشق الأرض و تخر الجبال هداً» من هذه الشناعة الكبرى .

فان قلت : ان الامام الرازى حكم بذلك حيث ان الفلاسفة حيث ماقالوا بقدم العالم ومن الظاهر انّه لايجامع القول بالمعاد الجسمانى كما نبّه عليه الفاضل الدوانى بعد نقل كلام هذا الفاضل : انّه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى(ص) — وبين انكار الحشر الجسمانى بقوله : قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم على مايقوله الفلاسفة ، وبين الحشر الجسمانى ، لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعاً ، ابداناً غير متناهية وامكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهى الأبعاد بالبرهان وباعترافهم . . . » — انتهى كلامه — .

قلت : لايخفى مافيه ؛ اما — اولاً — فلانّه يستلزم قدم العالم عدم تناهى

النفوس الانسانيّة ، لجواز عدمها على تقدير قدمه ولا يلزم قدمه لا تناهيها .

واماّ ـ ثانياً ـ فلانّه ـ على تقدير حدوثها لايلزم لاتناهيها ايضاً، لأن الأنواع قديكون متولدة ، وقديكون متوالدة .

واماالايراد بجواز استنادالحوادث اليومية الى الأوضاع الفلكيّة ، فيلزم من ذلك لاتناهيها ، فهومقبول عنداولى البصائر والأبصار لوكانت تلك الأوضاع واجبة التكرار ، فلم لايجوز انيقول القائل بقدم العالم بها وذلك على انيكون النّسب بين هذه الأوضاع صمتيه لاعددية عندهم . ثم ان الفرق بين الأنــواع المتوالدة والمتولدة بلزوم قدم الأولى دون الثانية ، يظهر ممّا ذكره الشيخ فى طبيعيّات هذا الكتاب حيث قال :

«فيشبه انيكون فى العالم قيامات يتوالى لايضبطها التواريخ (۱) وليس

---

(۱) این مسأله بسیارعجیب است که حصول قیامات را به حصول فساد یا فنای صورنوعیه قائم بمواد عالم زمان وحرکت بدانیم وبواسطهٔ تحقق طوفان ویا زلازل فانی کنندهٔ نفوس انواع موجود حیوانی ویا صور نوعیهٔ نوع انسان فانی شود وبعدها بتدریج بواسطهٔ وجود استعدادات و تحقق شرایط تکوین انواع بجهت وجود افراد انسان دنیا حاصل شود و بعد از طی قرون وپیدایش موجبات فنا، قیامت قائم شود وحال آنکه نشأت قیامت متحقق در عالم دیگر وجهانی درطول عالم ماده وزمان ازباب تحقق غایات ونیل انسان بغایت وجودی خود واتحاد با اصل خویش که ازناحیهٔ تکامل وترقی حاصل میشود میباشد که خواجهٔ عالم فرمود: من مات وقدقامت قیامته .

اما مسألهٔ قدم انواع اعم از انسان وسایر انواع از نبات وحیوان، واعماز انواع متوالده و متولّده، کماعلیه جمع من الحکما اصل ندارد ومسلماً ارض مسکون ما روزگاری خالی از موجودات زنده بوده است و بتدریج شرایط وعلل واسباب حصول موجودات حاصل شده است وازآنجایی که تأثیرات و تأثرات مادی بالأخره تناهی پذیراست این استعداد را ازدست میدهد وچه بسا این وضع تکرارشود ولی آنچه که قابل انتقال بعالم دیگراست صور کامل شده از ناحیهٔ استعدادات است نه نفس مواد واستعدادات چه آنکه درنشأهٔ جسمانی عالم آخرت استعداد

←

بمستنكر ان يفسد الحيوانات والنباتات واجناسهما، ثم يحدث بالتولد دون التوالد»
ـ انتهى ـ وهو صريح فى المدعى .

وذكر الشيخ الاشراقى : بعد حدوث ساير الأنواع من الأشجار والطيور والجواميس وغيرها من الروائح الطيّبة والطعوم الماذة والألوان المبهجّة والرياض المشمومة بحسب الأدوار لكل من السّيّارات بحسب ماىناسب كلاً منها ثم بعد ما دخل الألف السادس فقد شاركه عطارد وتولّد حينئذ الانسان ويتكون من الأرض من غير تناسب .

وبالجملة ان لكل كوكب سلطنة سبعة آلاف سنة واحدة بانفرادها والباقى بالمشاركة واذا عرفت حقيقة المعاد ووقوع امره فاعلم : ان غياث الحكماء قال : كلمة الكلمة من العلماء على ان المقصد الأعلى وغاية القصوى والذى يترتب عليه السعادة العظمى فى الآخرة والأولى انّما هو معرفة الآخرة والأولى وهما المبدء والمعاد واختلفت الأهواء واضطربت الآراء فيهما ماهيّة وانيّة وانا احررهما تحريراً لاتجد فى كلام غيرى اليه سبيلاً فأقول :

انّهما يعتبر ان تارة مقيساً الى الكل ، واخرى الى كل من الكل معيّناً نوعاً او شخصاً ، وعلى كل وجه يعتبر بوجهين ، اولهما الأول والآخر مطلقاً وهما فيها ليس الا الله تعالى «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» .

وثانيهما : اول الأمر ابتداء فى ظهوره و تقرره وآخره وانتهائه فى كونه وتعيّنه» انتهى .

ولا يخفى انّه يجوز ان يكون المبدء والمعاد نظراً الى الجواهر الملكوتى ،

وحركات طولى موجب استكمال وجودندارد ووجوه فرق بين اين عالم ـ عالم آخرت و عقبى، ونشأۀ اولى ودنيا ـ مقتضى آنست كه تكامل ازخواص دنيا و وقوف ونيل به ثمرات اعمال و افعال خاص نشأت آخرت باشد. و بمناسبت وقوع حركت در جواهر عالم ماده و تحقق عالمى جسمانى و بقاى بدن اخروى عالم ماده حادث زمانى است و انسان اخروى داراى بدن مخصوص نشأت آخرت است .

وهو النفس الانسانی باعتبارین احدهما ، لصقالة ذاتها وصفاتها یناسب العالم الأعلی مناسبة تامّة بحسب بدو الفطرة الأصلیّة ، فیکون مبدء ، ثم انّه لمّا ابتلت بسجن البدن فقد بعدت ونائت عن باریها ـ الحق تعالی ـ ثم انّها لما رجعت الیه بخلع بدنها الناسوتی ورفض جلبابها الهیولانی فیکون معاداً ، قال الله تعالی : «یاایّتها النّفس المطمئنّة ارجعی الی ربّك راضیة مرضیة» وقداشار الیه افلاطن الالهی خطاباً للنفس بقوله : مت بالارادة تحیی بالطبیعة. وکذلك الحکیم الیونانی بقوله : انالنفس اذنبت ذنباً فعوقبت بسجنها فی البدن اوهربت الی البدن فقد بعدت عن مقتضاها ونائت عن مبتغاها فاذا جاهدت نفسها وارتاضت بریاضات تتری تصیر الأبدان نظراً الیها کجلابیب تلبسها تارة وتخلعها تارة هذا . ولا یخفی انه یکون علی هذاالتقدیر مبدءً ومعاداً معاً ، مراراً عدیدة . ثم لایخفی جواز انیکون المراد من الوطن فی «حب الوطن من الایمان» هو المعاد بهذاالمعنی. فاذا تمهّد هذا فنعود الی الرأس(۱) فنقول : انّ مانسب الی الشّیخ علی مافی بعض

(۱) شیخ درهمین کتاب ودرکتاب اشارات ومبدء ومعاد ونجات برهان اقامه نموده است براینکه غیرازنفوس سازج و بله سایر نفوس انسانی بعدازموت بکلی ازتعلق بهاجسام منصرف میشوند وجهت علاقه بهابدان بوجه من الوجوه درآنها باقی نمی‌ماند مگرآنکه بگوید نفس ازبرای نیل بکمالات ببدن تعلق نگرفته است وغایت وجودی نفس نیل بکمالات و خلاصی از ابدان نمی‌باشد و احدی از ارباب تحقیق تفوه باین معنا ننموده‌اند علاوه براین تعلق نفس ببدن دراین نشأت که محقق حشر اجساد است تناسخ است وشیخ برهان بر امتناع آن اقامه نموده است امکان ندارد امرمحال موردتعبد یااعتقاد قرارگیرد. صریحاً اهل حکمت گفته‌اند: چون خطابات شرعیه ناظر بعوام وسروکار حضرت ختمی مرتبت با اجلاف عرب و عبرانیین بود آنچه که در خطابات مفهم معانی محسوس است مرادنیست و پیغمبر حقایق عقلی را در قالب معانی محسوس افادت فرموده است وآیات و روایات معاد ازحیث عدد اکثر ازآیات متشابهات مربوط بمبدء و اوصاف حق اول وآیات مربوط بهافعال عباد مشعر بهجبر وتفویض نیستند بهمان دلیل که آنهارا تأویل کرده‌ایم (یعنی تأویل درست است و منافات با هیچ اصلی ندارد) آیات مشعر بمعادرا نیز تأویل می‌نمائیم .

الرسائل المنسوبة اليه (۱) وهو مخالف لما وقع عنه فى‌هذاالكتاب الذى نحن بصدد شرحه مع تواتره انّه منه فيحكم بأنّها ليست منه وما فى‌تلك‌الرسالة اشارة الى ردالقائلين بالمعاد الجسمانى بهذه‌العبارة :

«وهم انّهم يرون عودها الى‌تلك‌المادة بعينها فحينئذلايخلو اما ان‌يكون تلك‌المادة هى‌المادة التى‌قارنته جملة ايّام‌العمرالأول فان‌كانت‌المادة حالةالموت فقط ، وجب ان‌يبعث المجذوع والمصلوم والمقطوع يده فى‌سبيل‌الله على صورة تلك وهذا قبيح عندهم ، وان بعث جميع اجزائه التى كانت اجزاء له مدة عمره وجب من ذلك ان‌يكون جزء واحد بعينه يبعث يداً، وراساً، وكبداً وقلباً، وذلك لأن‌الصحيح الثابت ان‌الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها الى بعض فى‌الاغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل‌غذاءالبعض، ووجب ان‌يكون‌الانسان المغتذى من‌الناس فى‌البلاد التى يحكى انّ غذاءالناس فيهاالنّاس، اذا نشأ من‌الغذاء الانسان ان‌لا يبعث لأنّ جوهره من‌اجزاء جوهر غيره وتلك‌الأجزاء تبعث فى‌غيره لويبعث هو ويضيع اجزاء غيره فلا تبعث . فان قالوا : انّ‌المبعوث من اجزاءه التى يصح بها حياته فلا خلاص فيه لأنّها قدترتب وتساوت فى‌الاستحقاق ان‌يكون بعضهامقوماً للحياة وبعضها نافعاً غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء ، لافرق فيه فقد رفعوا حكم‌العدل الذى يراعونه فى‌بعث اعضاءالبدن ، الاّ ان‌يجعلوا للاجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائل عنها ، وهو انّها فى حال‌الحياة الأولى كانت مادة الأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بالبعث بعد انّه تحكم فلا فائدة فيه ، ولا جدوى بوجه من‌الـوجوه ، اعنى تخصيص بعض

---

(۱) رسالهٔ اضحویه که درمعاد نوشته شده‌است. اشکال کار شیخ و سایر حکما ازجمله همین شارح معظم آنست که پی‌به‌وجود حقیقت‌جسم نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حصول درمادهٔ قابل حرکات وطبیعت متحرك جسمی مقوم حقیقت جسم نیست وبدن منحصر به‌جسم مادی دنیوی نیست وبدن ظاهری انسان صورت وظاهر بدنی‌است که همیشه با نفس موجوداست.

الأجزاء المتشابه بالبعث دون بعض هو القول بتصير عدم معنى كان سبباً فى استحقاق شىء لمعنى دون غيره حالة العدم الكائن، والممكن الكون الغير الكائن والمادة القابلة لها واحدة . ثم قال: وانت اذا تأمّلت وتدبرت ظهر لك: انّ الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المترتّبة وقد حرثت فيها وزرع وتكون عنها الأغذية وتغذى بالأغذية جثث اخرى فان يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورة الانسانين فى وقتين اولهما جميعاً فى وقت بلاقسمة .

ثم قال : فان قال قائل : انه يبعث للبعث بدن من اى تراب اتّفق وهواء ونار وماء، وليس من شرطه ان يكون الاسطقسات الموجودة فى الحياة الأولى بعينها ، فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح ، والقول ايضاً هو القول بالتناسخ ، الاّ انّه مصور فى صورة اخرى بالحيلة القولية، واما بالحقيقة فلا فرق بين المادتين والعنصرين المتشابهين احديهما قد كانت فيها صورة انسانية فقدت ، والأخرى لم يكن فيها ، والآن ليست اعنى فى وقت القصور عنها عند النشأة الثانية ، فان كان ردالروح فى احدى المادتين تناسخاً فكذلك فى المادة الأخرى ، اذ البدن الانسانى الثانى ليس هو البدن الانسانى الأول بعينه وردالروح الى بدن غير البدن الأول هو التناسخ ، فان احبّوا ان يسمّوا باسم التناسخ البدن الغير المشارك للبدن الأول فى المادة الواحدة بالعدد، فلهم ذلك ولكن لمعنى فيها واحد غير مختلف البتّة...»
انتهى .

وهو كما ترى حيث ان ماوقع عنه بقوله : وان بعث جميع اجزاءه التى كانت مدة عمره وجب ان يكون جزء واحد بعينه يداً ورأساً وكبداً (الى آخره) ، غير واقع فى محط الاستقامة والاستدلال بأنّه يغتذى بعضها من فضل غذاء البعض غير مفيد، بل هو دليل عليل ضرورة انّه لايلزم كون فضل غذاء كل عضو مادة لذلك العضو على انّه لايلزم اعادة الفواضل عندنا، بل المعتبر فيها الأجزاء الأصليّة، واما

قوله: وجب ان‌یکون‌الانسان المغتذی من‌الناس فی‌البلاد الّتی یحکی، فهو مجردالحکایة من‌دون ان‌یکون لماهو محکیّ عنها عین ولا خبر ولا اثر، سلّمنا ذلك فنقول:

ان لسائل ان‌یمنع کون اغذیتهم منحصرة فیها. قوله : «لأن جوهره من اجزاء جوهر غیره، وتلك‌الأجزاء .» قلنا: لیس کذلك، ولو سلّمنا ذلك فلمانع ان یمنع صیرورة‌الأجزاء‌الأصلیّة التی لواحد شخصاً آخر ، لـم لایجوز ان‌یکون الأجزاء الزائدة امرها کـذلك، فاندفع ماذکره بقوله: «قالوا ان‌المبعوث من اجزاءه اجزاءه التی بها یصح حیاته...» واذا تأمّلت وتدبّرت ظهر لك ان‌الغالب علی ظاهر‌التربة المعمورة جثث‌الموتی، ولما کانت‌الشجرة تنبوء عن‌الثمرة لاح حال ما فرّع علیه بقوله: «فان‌یمکن بعث مادة کانت حاملة لصورة انسانین...» وقس علیه امر نظائره. ثم قال متّصلاً بما نقلنا عنه: واضعف‌القائلین بهذاالقول النصاری، وایضاح هذا: ان‌الشریعة الجائیة علی لسان نبیّنا محمّد «صلی‌الله‌علیه وآله» جائت افضل مایمکن ان‌یجیء علیه‌الشرائع واکمله، ولهذا ـ صلی‌الله علیه و آله ـ یکون خاتم‌النبیّین والشرایع وآخرالملل ، ولولا ان‌الشأن فی‌تعریف کمال هذه‌الشریعة وفضیلتها وقصورالشرایع‌المتقدمة عن شادها اجل من ان‌یجعل‌حشواً فی عرض غیره لا حدیث فیه، لکن‌الّذی یحتاج من‌جملة ذلك تعریف فضیلة مذهبها فی‌المعاد وهو انّا قد بیّنّا ان‌الشریعة اعظم قصدهاالجزاء والعمل من افعال الانسان حتی یفعل‌الخیر کل واحد مع نفسه ومع شریکه فی‌نوعه وشریکه فی جنسه وامّاالمقدار الّذی یخوض فیه‌الکلام‌الشرعی من‌امرالمعاد، فالدعوة المجملة الی‌وجودالصانع وصفاته ووحدانیّته وحکمته وعدله، وبرائته عن‌صفات المحلقین به‌النقص ووجودالملائکة والأخبارمن‌العلة‌الالهیة بالجلیل دون‌الدقیق، وبوصفها بما یستحسن عندالجمهور و تصویرالملائکة فی احسن صور یتخیّلها

الجمهور، دون المعانی العقلیّة المحضة والسمات الروحانیّة السجیّة التی لا یتخطّی علیها عقول دون عقول الحکماء، ثم ترغیب الجمهور وتزهیدهم بالبشارة بالثواب والانذار بالعقاب، وتصویر السعادة الثوابیّة لا بالصور الالهیّة الجلیلة الفائقة التی هی علیها بل الصورة المفهومة ــ عندهم والمستحسنة لدیهم ، وهی اللّذة المزاجیّة وتصویر الشقاوة علی مقابلة ذلك، وتقسیم اللذة الی المسموعة والمبصرة والمشمومة والملموسة والمطعومیّة والنکاحیّة من الملموسة واشباع القول فی اسباب کل منها من حور عین و ولدان مخلّدون، وفاکهة ممّا یشتهون، وکأس لا یصدّعون عنها ولا ینزفون، وجنّات تجری من تحتها الأنهار من لبن و عسل وخمر وماء زلال، وسرر وحباب وقباب وفرشها من سندس واستبرق وعرضها عرض السماوات والأرض، وماجری مجری ذلك وتقسیم الراحة الی الخلوّ عن الأحزان والمخاوف والدوام علی الفرح والنشاط واعظم ذلك کلّه زیارة ربّ العالمین» .

ثم لا یخفی علی اول النّهی: ان مایؤیّد ماقلنا من عدم کون الشیخ من المنکرین للمعاد الجسمانی حیث قال فی هذا الکتاب :

«یجب ان یعلم ان المعاد منه ماهو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة و هو الّذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومة لا یحتاج الی ان یعلم، وقد بسطت الشریعة الحقّة الّتی اتانا سیدنا ومولانا محمد ــ صلی الله علیه وآله ــ حال السعادة والشقاوة اللّذین بحسب البدن. ومنه ماهو مدرك بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدّقته النبوة وهو السعادة والشّقاوة البالغتان الثابتتان بالمقائیس اللّتان للأنفس ، وان کانت الأوهام منا یقصر عن تصورها الآن. والحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیّة، بل کأنّهم لا یلتفتون الی تلك وان اعطوها

ولا يستعظمونها من‌جنبة هذه‌السعادة التى هى معارفة‌الحق‌الأول» هذا كلامه بعبارته، وهو تصديق بمنطوقه لابمجرد فحوى مفهومه يدل على ان‌الشيخ يقول بهذاالمعاد ايضاً. فما وقع عن‌الامام‌الرازى من ان‌الحكماء لايقولون به وهو غير سديد كما لايخفى على من له قلب‌او القى‌السمع وهو شهيد. ولعل هذاالفاضل لمّا رأى عدم التفاتهم الى هذاالمعاد وما يتعلّق به من‌الثواب والعقاب حكم بانكارهم ذلك، وليس ذلك الا بعض‌الظن. ثم‌العجب من‌الشيخ انه حكم بأنّ المعادالجسمانى انّما طريق اثباته‌الشرع ــ مع انّك قدعلمت آنفاً ان شريعة‌الدليل والبرهان يدل عليه ايضاً. سيّما ان مايشتمل عليه من‌المقدمات مأخوذ من كلامهم.

ثم قال متّصلاً بمانقلنا عنه من‌هذه‌الرسالة المنسوبة اليه: «ان اختلاف‌الآراء. فى‌المعاد على طبقتين، طبقة هم‌الأقلّون عدداً، والأضعفون بصيرة منكرون له، وطبقة هم‌السوادالأعظم والاظهرون معرفة وبصيرة مقرّون به، وبعد ذلك فهم فرق، فرقة تجعل‌المعاد للأبدان وحدها، وفرقة يجعلون للنّفوس وحدها، وفرقة للنفوس والأبدان جمعاً، فالقائلون بالمعاد للأبدان هم فرقة من اهل‌الجدل من العرب يقولون ان‌البدن وحده هوالحيوان وهوالانسان بحياة وانسانيّة خلقتا فيه، وهما عرضان والموت هو عدمهما فيه وضدّ لهما، وفى‌النشأة‌الثانية يخلق فى ذلك‌الانسان بحياة وانسانيّة بعد مارمت ويصير ذلك‌الانسان بعينه حيّاً.

ثم قال: اختلفوا بعد ذلك وانشعبوا فرقاً، فقائل: ان‌الانسان بعد ذلك فرقتان، برّوفاجر، فالبر مثاب خلوداً، والفاجر معاقب خلوداً، وقائل: ان‌الناس اذ ذلك فرق، فرق مؤمن برّ، وهو مثاب خالداً، ومؤمن فاسق، فقائل: انّه فى مشيّة‌الله ان‌يشاءالله يعذبه، وان‌يشاء يغفر له ولا يخلّد عقابه، وقائل: انّه يعاقب لامحالة لايخلّد، وكافر هو معاقب خالداً، وقائل: المعاقب لايخلّد عقابه مؤمناً كان او كافراً، لكن‌المثاب مخلّد ثوابه، وقائل: انّه لاالمعاقب ولاالمثاب خالداً.

واما القائلون بالمعاد للنفس والبدن فكلّهم يجعلون الحياة بوجودالنفس للبدن، ويردون فی النشأة الثانية النفس فی البدن بعينه الّذى كان فيه، فجاعل النفس روحانيّاً غير مجسّم، وجاعل النفس جسماً الطف من سائرالأجسام. وقائل بأن النفس اذا ردّ الی البدن كان للمثاب والمعاقب جميعاً ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس جميعاً، فكان للمثاب لذّات بدنيّة من المحسوسات ، ولذّات نفسانيّة من السرور، ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والأمن من العذاب والعدم، وهؤلاء هم المسلمون كافّة، وكان للمعاقب آلام بدنيّة من الحر والبرد، ونفسانيّة من اللعنة والخزی والخوف والبأس .

والقائل بأن اللّذات اذذاك يكون روحانيّة فقط، وكذلك الآلام، وهؤلاء هم النصاری اكثرهم. ثم الاختلاف فی الخلود واللاخلود، وقد يوجد فی هؤلاء كما فی الأول. واما القائلون بالمعاد للنفس فقط ففرق، فرقه مع ذلك تعتقد تجسم النفس، وفرقة يعتقدها جوهراً نورانيّاً من عالم النور مخالطاً للبدن كله الّذى هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس، والثانوية والمانويّة، ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور من الظلمة وخرقة الافلاك، وخروجه الی عالم النور وشقاوته بقاءه فی العالم المظلم. وفرقة يری ذلك لها بالكرور فی الأبدان ، وهم اهل التناسخ. وفرقة يری ذلك لها بالاحتباس فی العالم العنصری والانقلاب عنه وفرقة يری ذلك لها باستكمال جوهرها وخلوصها عن تمكّن آثار الطبيعة فيها وضدّ ذلك، وهم الحكماء الفاضلون .

وامّا اهل التناسخ ففرق، فرقة يجوزون كرور النفس فی جميع الاجساد النامية النباتيّة كانت اوحيوانيّة . وفرقة يجوزون ذلك فی الحيوانيّة . وفرقة لاتجوزون دخول نفس انسانيّة فی نوع غير الانسان اصلاً، وهم بعد ذلك فرقتان، فرقة يوجب التناسخ للنفس الشقيّة وحدها حتی يستكمل عذابها ويستعد متخلصة

عن المادة، وفرقة یوجب ذلك للنفسین جمیعاً، الشقیّة والسعیدة، للشقیّة فی ابدان تعبة، وللسعیدة فی ابدان ذوات نعمة وراحة. وقال القائلون بالتناسخ المؤمنون بالکتاب: ان معنی قوله تعالی: «وما من دابّة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم» هو انّهم متشارکون فی نفوسهم وان معنی قول الله تعالی: «حتی یلج الجمل فی سمّ الخیاط»،

ان النفس الغیر البرة لایزال یرد من بدن الی بدن الطف منه حتی یصفو و یصیر بحیث یحصل فی بدن دودة صغیرة جرمها ان ینفذ فی الابرة بعدما کان فی بدن جمل. واما ماوقع عن الحکماء حیث قالوا: وامّا مایلج الجمل فی الغازهم و رموزهم فهو محمول علی انّ کل نفس غیر برّة فانّها ینتقل عن بدنها الی بدن شبیه الطبّاع بالرزیلة الغالبة علیه حتی یتخلّص من المادة. فالذی رذیلته من باب الشهوات ینتقل مثلاً الی بدن خنزیر. والذی رذیلته من باب الغضب ینتقل مثلاً الی بدن سبع، حتی انه اذا کان الرجل رذیلته (۱) من باب المعاملة وهو قصّار تناسخ فی بدن سمك. وان کان صیّاداً یتناسخ فی بدن النوع الذی یصیده. وربما قالوا: ان النفس الغیر البرة یعذب فی ناحیتی الجنوب والشمال بفرط الحرّ والبرد»

فهذه جمل آراء العالم فی المعاد والله یحق الحق ویهدی الطریق الرشاد.

این قسمتی ازتعلیقات وشرح محشی وشارح فاضل کتاب –شفا– بود که در مقام تحریر وبیان این مسأله تقریر نموده است. بحث بعدی این منتخبات اختصاص به مسألهٔ مثل نوری افلاطونی دارد.

---

(۱) دراین قسمت از کلام فیلسوف اعظم اسراری است که نگارنده بعداز نقل آن از شیخ –رض– بنحو مبسوط –بمالامزیدعلیه– دررسالهٔ معاد بحث نموده‌ام. صدرالمتألهین در حواشی شرح حکمت اشراق بعداز نقل کلام رئیس ازرساله مطلبی ذکر کرده است که قابل توجه است عمده بحث نگارنده حول کلمات صدرالحکماست که الحق تحقیق دراین قبیل از عویصات در دورهٔ اسلامی –انماهو حقه رضی الله عنه وارضاه فی الأبرار وشکر الله سعیه ومساعی اکابر الحکماء مثل الشیخ واتباعه والشیخ الاشراقی و... قدس الله اسرارهم.

سیداحمد در تعلیقات خود بر قسمت مبحث مثل افلاطونی شفا که‌شیخ در این کتاب این‌مسلك‌را تزییف‌نموده‌است روی اصول و قواعد حکمای مشائیه مشی نموده‌است و ازاین‌تعلیقات معلوم‌میشود که نهایت تسلط را بمباحث دارد . ما مقدمةً اشکالاتی‌که برشیخ وشارحان کلمات‌او دراین‌بحث وارداست بطورمختصر بیان مینمائیم وقبلاً برای روشن‌شدن‌مطلب این‌مبحث‌راباعقایدوآرایی‌که‌دراطراف آن‌دیده‌میشود نقل مینمائیم .

یکی ازمسائل مهم حکمت الهی وفن ربوبی بحث‌مثُل نوری‌است که‌درکلمات اوائل بآن اشاره‌شده‌است، ازقدما نقل شده‌است که ازبرای هریك از انواع موجود در عالم ماده فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات، موجوداست که مدبِّر موجودات مادی میباشد، انواع مادیه برای‌اتصال برب‌النوع‌خود درحرکت وجنبش جوهری می‌باشند وغایت وجودی ونهایت سیراستکمالی آنها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به‌اصل‌خوداست که: النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات . علت تمامی شیء غایت وجودی وصورت تمامی‌آن‌شیء‌است .

همهٔ محققان ازحکماء اتصال بعوالم غیبی را نهایت‌استکمال مادیات‌میدانند ولیکن قائلان به‌ارباب انواع ازبرای هرنوع مادی یك‌فرد مجرد عقلانی که باافراد مادیه تحت یك‌طبیعت و افراد یکنوع میباشند قائل شده‌اند. حکمای مشاء که به‌ارباب‌انواع قائل‌نیستند نهایت استکمال مادیات‌را اتصال بعقل عاشر میدانند که درشرع ازآن به‌ـجبرئیل‌ـ و درلسان اشراق ازحکمای اولادعجم و محققان از متألهین فارس بآن ـروان‌بخش‌ـ اطلاق شده‌است ؛ روی قواعد فلسفی همه موجودات دارای رستاخیز وحشرند. قائلان به‌ارباب‌انواع کثرت‌نوعی‌را مستقیماً مستند به‌عقول عرضیه میدانند ومنکران عقول عرضیه کثرات نوعی‌را مستند به جهات متکثرهٔ درعقل عاشر دانسته‌اندکه هریك این‌جهات مصحح صدور کثرت مختص به‌نوعی از انواع میباشد ، و این مسلم‌است که این جهات ، وافی از برای صدور این‌همه کثرات نمی‌باشد .

درمیان حکمای اسلامی شیخ‌الاشراق و اتباع‌او که دراقلیت قرارداشتند قائل به‌ارباب انواعند و نوع مجردرا مدبر واصل ثابت مادیات میدانند. شیخ‌ـ الاشراق درکیفیت تدبیر عقل مجرد و رب‌النوع نسبت به‌موجودات مادی کمی

افراط کرده‌است وآنچه که ازجهات متفننه و افعال متعدده ازمادی سرمیزند مستقیماً بدون واسطه بعقل استناد داده‌است. صورت نوعیه و قوهٔ مصوره را صریحاً انکارکرده‌است(۱).

قول به‌عقول عرضیه بعداز **سقراط** و **افلاطون** شهرت پیداکرد(۲).

حکمای ادوار اسلامی چون اعتقاد به‌ارباب انواع را مخالف قواعد حکمیِ خویش دانستند کلام افلاطون واتباع اورا دربارهٔ مُثُل نوریه تأویل نموده‌اند.

معلم‌ثانی ابونصر فارابی درمقاله جمع بین‌الرایین(۱)گفته‌است‌مراد افلاطون از مُثُل نوری صور علمی قائم بحق‌است چون فارابی علم حق‌را به‌اشیاء بصور ارتسامی و علم حصولی دانسته‌است ودیگر اتباع مشایی ازاو پیروی نموده‌اند.

شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا) مُثُل را بوجود طبایع نوعیه درخارج وکلی منطبق بر اشخاص (کلی طبیعی) حمل‌کرده‌است(۳). برخی مُثُل افلاطونیه را اشباحِ مثالیه وصور مقداری موجود درعالم مثال مطلق وبرزخ منفصل دانسته‌اند(٤).

۱ـ خواجه طوسی هم بمتابعت شیخ‌الاشراق قوه مصوره‌را نفی‌کرده‌است رجوع‌شود به‌سفر نفس اسفار چاپ‌سنگی طهران ۱۲۸۲ ص ۲۵.

۲ـ **صدرالمتالهین** در الشواهدالربوبیه چاپ‌سنگی طهران ۱۲۸۲ ص۱۰۷ گوید: «قد ورد عن افلاطون انه قال موافقا لشیخه سقراط ان للموجودات‌الطبیعیة صوراً مجردة فی‌عالم‌الاله و ربما یسمیها المُثُل‌الافلاطونیة وانها لا تدثر ولا تفسد ولکنها باقیة وان‌الذی یدثر ویفسد انما هی‌الموجودات التی کائنة». جمع بین‌رأیین چاپ‌طهران حاشیهٔ شرح‌حکمت‌اشراق ط ۱۳۱٤ ه ق ص۵۹۸.

۳ـ این کلام از شیخ بعیداست. افلاطون الهی باآن‌تبحّر وعظمت بین انسان مخلوط با ماده و موجود با وجود زمانی ومکانی وانسان مجرد ازمادهٔ جسمانی موجود بوجود عقلی تام خلط نمی‌نماید. شیخ خیال‌کرده‌است که افلاطون بین ماهیت لابشرط و بشرط‌لا وبین وحدت نوعی و وحدت شخصی و بین وجود مجرد ازماده بلحاظ عقل و ذهن وتجرد واقعی خارجی خلط‌کرده‌است قول شیخ را درابطال مُثُل عقلی نقل خواهیم‌کرد.

٤ـ افلاطون و اتباع او علاوه بر وجود عالم مثال ومقداری قائل‌بوجود عالم‌عقلی‌صرف نیزمیباشند ما تجرد مثال مطلق ومقیدرا قبلا اثبات‌کردیم.

صاحب حکمة‌الاشراق شیخ الهی مثُل نوری را انوار عرضیه وعقول‌مجرده درعالم ابداع دانسته و ازبرای انواع مادیه فرد مجرد عقلانی قائل‌است .

سید محقق داماد (قده) مثُل الهیه‌را همانطوری که‌سیداحمد تلمیذ او در حواشی نقل کرده است ، صور مادی شخصی باعتبار تمثل و حضورآن‌صور از برای مبدء وجود دانسته‌است. چون میر داماد وجمعی دیگر عالم ماده‌را متعلق‌علم حق میدانند وگفته‌اند موجودات این‌عالم متغیر و متجدد نسبت بعلل طولی وعالم دهر ثابت ومجردند.(۱) شیخ‌الاشراق ازدیگران بهتر بمراد سقراط وافلاطون پی برده‌است ولی بعقیدهٔ ملاصدرا تصریح نکرده‌است که فرد مجرد عقلانی باموجود داثر مادی داخل نوع واحدهستند یانیستند این‌معنارا صدرالمتألهین کاملاً بیان کرده‌است(۲) .

عرفای امت مرحومه درنوع‌انسان به‌افراد برزخی قائلند ولی رب‌النوع انسانی‌را اسمای کلیهٔ متجلی درعین‌ثابت انسان میدانند که مبدء ومعاد افراد انسان همان اسم متجلی درافراد نوع انسان می‌باشد .

شیخ‌الرئیس چون در ذاتیات تشکیك قائل‌نیست و اصولاً تشکیك خاصی را منکراست مثُل افلاطونی را انکارکرده‌است چون قائل به‌مثُل نوری و عقول عرضی باید در افراد یك‌طبیعت تجرد و تجسم و تقدر و علیت و معلولیت وتقدم وتأخُّر قائل‌گردد چون فرد مجرد عقلانی ازانسان تجردتام ازماده دارد وازجمیع شئون‌مادی‌بریست ــ همین انسان فردی برزخی دارد که ازماده تجرددارد ولی صاحب مقداراست. ازبرای انسان نیز افراد منتشر درماده متصوراست که

۱ــ در مبحث علم اثبات‌کردیم که تجرد وعدم تجرد ازماده از امور نسبی واضافی نیست ممکن نیست موجودی نسبت بعلت خود مجرد ازماده ونسبت بغیر منغمر درماده باشد .

۲ــ رجوع شود به‌اسفار مباحث امورعامه چاپ‌طهران سنگی ۱۲۸۲ ق ص۱۲٤ الشواهدالربوبیه طبع سنگی چاپ طهران (ص۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲) تعلیقات بر شرح حکمت‌الاشراق چاپ‌طهران ۱۳۱۵ ق ص ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷٤، ۳۷۵ــ مبحث مثُل افلاطونی شرح‌حکمت‌الاشراق تعلیقات آخوند ص۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵٤ .

بحسب طلیعهٔ وجود منغمر درماده‌اند و ازتجرد اگرچه تجردبرزخی‌باشد بی‌بهره، وازناحیهٔ حرکات جوهریه بمقام تجرد برزخی و بعد بمرتبهٔ تجرد تام برسد و این‌نیست مگر وقوع تشکیک و اشتداد درنحوهٔ وجودشیء واحد وتشکیک وتکامل درحقیقت جوهر وذات که خواهی بگو درمقام استکمال وجود قبول شدت‌نماید و خواهی‌بگو جوهر شیء درصراط حرکت و اشتداد واقع شود. التزام باین مبنا و قول بمثـُل افلاطونی بنا بر فلسفهٔ شیخ ازجمله محالاتست.

خلاصهٔ استدلال شیخ با عبارات مکرر طویل ومفصل در کتاب شفا آنست که: ممکن نیست طبیعت واحده بعضی ازافرادش مجرد و مستغنی از محل، و بعضی دیگر مادی ومحتاج بمحل ومحفوف بعوارض مادیه باشند. نشاید افراد طبیعت واحد، بعضی معقول‌الوجود ودهری‌الحصول وواقع درصقع ربوبی، و برخی منغمر درماده و محسوس‌الوجود باشند (۱).

←

صدرالمتألهین مدعیست که شیخ‌الاشراق نظرش اثبات وحدت نوعی بین عقول عرضیه و افراد مادیه نیست واین‌معنا را نتوانسته‌است اثبات‌کند تشریح این‌مطلب خواهدآمد.

شیخ در الهیات شفا چاپ‌سنگی طهران ۱۳۰۵ ق ص ۵۵٦ از قائلان به‌مثـُل نوری بسبکی اسم برده وگفته‌است: «فی‌اقتناص مذاهب‌الحکماء‌الاقدمین فی‌المثـُل ومبادی‌التعلیمات والسبب‌الداعی الی ذلك وبیان اصل‌الجهل الذی وقع لهم حتی زاغوا لاجله قدحان لنا ان نتجرد لمناقضة آراء قیلت فی الصور والتعلیمیات والمبادی‌المفارقة والکلیات مخالفة لاصول التی قررناها وان‌کانت فی صحة ما قلناه واعطائناالقوانین التی اعطیناها تنبیه للمستبصر علی حل جمیع شبههم وافسادها و مناقضات مذاهبهم لکنا مستظهرون بتکلف ذلك لانفسنا الخ» بایددانست که استناد بی‌اساس اثولوجیای شیخ یونانی بارسطو سبب شده‌است که بنام ـ الجمع بین‌الرأیین ـ کتابهای متعدد بوجود آورند تا رفع‌تهافت بین قول ارسطو واستادش شود و اصلاً استبعاد ندارد که استاد وشاگردی دارای دومشرب فلسفی متفاوت باشند ازباب‌نمونه صدرالمتألهین و میرداماد هریك دارای مسلکی ممتازند ودرعین‌حال ملا صدرا ازاینکه از تلامید میرداماداست بخود می‌بالد.

۱ــ الهیات ص ۵۵۷.

افراد طبیعت واحد نشاید برخی مجرد وعلت، وبعضی مادی و معلول، وبرخی بالذات مقدم بر بعضی دیگر باشند. اگر نفس ذات اقتضای تجرد داشته باشد باید همه افرادآن مجرد، و اگر طبیعت اقتضای مادی بودن نماید باید همهٔ آن افراد مادی باشند. نظیر همین ایراد را بعضی ازقاصران به‌اصالتِ وجود و وحدت تشکیکی وجود کرده‌اند که اگر جایز باشد تحقق خارجی وجود وسنخ طبیعت وجود اصالت داشته باشد اگر اصــل طبیعت اقتضای وجوب نماید باید همهٔ افراد واجب، واگر اصل طبیعت اقتضای امکان نماید باید همه افراد طبیعت ممکن باشند..؟

این اشکالات در افراد متواطئه از ماهیات جاری ودرطبیعت و حقیقتِ مشکّکه غیر وارداست(۱). ذات وذاتی قابل تشکیک‌است ومی‌شود یك‌طبیعت دارای درجات مختلفه وصاحب عرض عریض باشد لذا شارع عرب و عجــم گوید: «ان هذه‌النار من‌نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم انزلت» .

وعنه ــصلی‌الله علیه وآله وسلمــ: «ان لله سبعین‌الف حجاب من‌نوروظلمة لوکشفها لاحترقت سبحات وجهه ماانتهی الیه بصره من‌خلقه» .

نار ظاهری محسوس بنا برفرمودهٔ حضرت ختمی‌مرتبت (ص) ازتنزلاتِ نار غیرمحسوس‌است. در روایت ثانی اشاره شده‌است بوحدت حقیقت نور و

۱ــ صدرالمتألهین در اسفار جلداول چاپسنگی طهران ۱۲۸۲ ص۱۲۸ گفته‌است: «خلاصة‌حجته الاولی ان‌الحقیقة‌الواحدة التی هی ذات حدواحد ومهیة واحدة لایختلف افرادها فی‌التجسم والتقدر والغنا والحاجة الی‌المادة والمعقولیة والمحسوسیة ولا شك ان‌کلامه انما یکون تماماً فی‌المتواطئة من الماهیات دون‌المشککة وایضاً یتوقف علی ان‌الذات والذاتی بماهی ذات او ذاتی لایتفاوت فی حقیقتها وماهیتها وقد مر حال ذلك کیف وهو اول‌المسألة وتقاوة حجته‌الثانیة ان افراد حقیقة واحدة لایکون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها وان‌المعلول اذا کان لذاته معلولا لفرد آخر من‌نوعه ویلزم ان‌یکون ذلك الآخر ایضا لفردآخر وهکذا ــویعودالکلام الی ان‌ینتهی الی‌الدور والتسلسل المستحیلین وهذا ایضا یبتنی علی استحالة کون‌الطبیعة المتفــقة متفاوتة فی‌التقدم والتأخر والاولیــة وعدمها والغنی والافتقار» .

اینکه حجب نوریه از اصل واحد وسنخ فاردند .

* * *

شیخ و اتباع او از بـرای نفی تشکیك درحقیقت واحد دوبرهان ذکـر کرده‌اند :

برهان اول ـ اگر ماهیت واحد دارای افراد متعددی باشد که بین‌افراد در نفس طبیعت وذاتیات اختلاف باشد وتفاضل در اصل حقیقت اعتبار شود فرد قوی که اکمل‌است درمقام ذات اگر واجدنباشد آنچه‌را که در فردمتوسط وضعیف نیست تمیز وافتراق درذات‌آنها نمی‌باشد اگر مشتمل باشد برچیزی که درفرد ناقص ومتوسط نیست ناقص آنچه‌را که کم‌دارد اگر معتبر درسنخ طبیعت باشد لازم آید که ناقص ومتوسط از افراد طبیعت نباشند زیاده‌دراکمل اگر امر زاید برطبیعت آن‌باشد این‌زیادی فصل مقوم ویا عرض زاید برطبیعت است .

برهان دوم ـ ذات شیء اگر طبیعت کامل‌باشد ناقص و متوسط خارج‌از طبیعت میباشند واگر ذات شیء هریك ازناقص‌ومتوسط باشد لازم‌آید که دو فرد دیگر از افراد طبیعت نباشند .

ملاك انسان بودن انسان اگـر آن چیزیست‌که درطبیعتِ کامـلِ انسان موجوداست باید افراد ناقص ومتوسط انسان نباشند وطبیعت وذات دراین‌دو بمرتبهٔ انسانی نرسیده باشد واگر ملاك انسان‌بودن در آن مرتبه‌ای از طبیعت است که درناقص تحقق دارد باید زاید موجود درمتوسط وکامل امری زائـد بر ذات وعرضی باشد .

این قبیل ازاشکالات ناشی از خلط بین وحدت عددی و وحدت اطلاقیست ومصادر بمطلوب. شیخ‌الإشراق و اتباع او که تشکیك در ذاتیات را جایزمیدانند ازاین اشکالات بخوبی جواب داده‌اند. درمباحث وجود و اینـکه وجود حقیقتِ واحد، ودارای مراتب متعدد مقـول بتشکیك‌است این حقیقت را واضح و بطور

کامل بیان کرده‌ایم(۱). بعداز واضح شدن این‌معنا که شاید یك حقیقت واحد دارای مراتب متعدد مقول بتشکیك باشد میگوئیم فیض وجود از حق‌تعالی نازل ومادامی‌که از فرد عقلی ومثالی مرور ننماید به‌فردمحسوس مادی نخواهدرسید والا لازم‌آید طفره درنظام وجود ــ طفره درنظام وجود محال‌است.

برخی گفته‌اند امکان چنین وجودی که عاری از جمیع عوارض و شؤون مادی وبرزخی باشد محرز نیست تاآنکه باقاعده امکان‌اشرف بتوان‌چنین‌وجودی را ثابت کرد، وازوجود اخس استدلال بروجود اشرف نمود (کما ذکره استادنا العلامه وکنا اجبنا عنه ــدام‌ظله‌ــ فی مجلس الدرس) این‌کلام خالی ازتحقیق‌است لذا صدرالمتألهین درتعلیقات برحکمة‌الإشراق(۱) گفته‌است: «بقی‌الکلام فی‌اثبات امکان‌الوجود التجردی فی‌الخارج فنقول: هو ممکن لان‌الماهیة امکانیة والمانع عن هذاالوجود ان‌کان عقلیته ففی‌الذهن ایضاً وجود عقلی، وان‌کان قیامه بالذات و قیام اشخاص نوعه بالمادة، فقد مر ان‌الوجود مما یجوز فی افراد نوع واحد منه‌الإختلاف‌بالحلول وعدمه، وایضاً هذاالمنع منقوض‌بعکسه کماذکره‌المصنف(۲). وان‌کان من‌جهة بساطة‌الوجودالعقلی وترکیب‌الجسمانیات، فقد ذکرنا: ان تمام

۱ــ بنا بر اصالت وجود تشکیك درماهیات جایزنیست. ماهیت بماهی هی خالی‌از جمیع انحای تقدم و تأخر وشدت‌وضعف‌است ولی ماهیت بملاحظهٔ فنای دروجود ومحاذی بودن با خارج جمیع انحای تشکیك درآن‌جاری‌است ملاصدرا درشواهدگفته‌است: «واماالتفصیل‌فی‌مباحث‌التشکیك مستقصی فقد اوردناه فی‌الاسفار ورجحنا هناك جانب‌القول بالاشدیة بحسب‌الماهیة وههنا نقول: هذاالتفاوت یرجع الی انحاءالوجودات فللوجود اطوار مختلفة فی‌نفسه والمعانی تابعة لاطواره» این تبعیت باعتبار فنای ماهیت دروجوداست نه باعتبار ذات ماهیت لذا گفته‌است: «المعانی‌الکلیة لاتقبل‌الاشد والاضعف سواء کانت ذاتیات او عرضیات سوی‌الوجود فانه بذاته مما یتفاوت کمالا ونقصاً وتقدماً وتأخراً واما المعانی‌الکلیة انما یلحقها التقدم والتأخر والکمال والنقص بواسطة وجوداتهاالخاصة فالنور مثلاً لا یتفاوت فی‌مفهومه بل فی وجوده».

۱ــ شرح حکمة‌الاشراق طبع‌سنگی طهران ۱۳۱۵ تعلیقات آخوند ملاصدرا بر ص۲۷۳، ۲۷٤

۲ــ یعنی شیخ‌الاشراق در حکمت‌الاشراق.

کل ذی‌کثرة طبیعیة بصورته اذ بها یصیر بالفعل وکلما وحدته بالفعل فکثرته بالقوة والإنسان‌الطبیعی مثلا امر واحد وجهة وحدته بصورته‌الانسانیة لاباعضائه، وکذا -الشجر شجر- بصورته لوکانت الصورة النباتیّة قائمة بذاتها مجردة عن اجزائه وعناصره لکانت نباتاً عقلیاً او مثالیاً(۱) .

حق آنست‌که ادراك این‌مسأله وتعقل این‌امر که انسان بحسب حقیقت دارای مراتب تشکیکی وصاحب افراد طولی که‌فردی قائم بماده وفردی برزخ بین مجرد ومادی وفردی حقیقت عقلی صرف باشد ومصداق بالذات وفردمفهوم کلی انسان درنهایت غموض‌است وشاید بندرت کسی پیدا شودکه بتواند حقیقت این‌مشکل‌را بیابد .

ماهیت امکانی انسان مثلاً نسبتش بجمیع انحای وجود ازعقلی و مادی و برزخی علی‌السواست مانع از تلبس ماهیت بوجود عقلی صرف اگر تجرد تامش از ماده باشد باید در ذهن وجود پیدا ننماید و وجود عقلی بخود نگیرد و اگر شرط وجودش حلول درماده باشد و نشاید وجود مادی و وجود عقلی از باب امتناع تشکیك در ذاتیات افراد طبیعت واحد باشند بطور اشباع جواز تشکیك در افراد حقیقت واحد را اثبات کردیم و اگر مانع از وجود رب‌النوع بساطت حقیقت‌رب‌النوع‌است درجای خود بتحقیق رسیده‌است که شیئیت و واقعیت هر شیء بصورت نوعیه آن‌شیء‌است(۲) بنحوی‌که اگر صورت نوعیه بدون حلول درماده تحقق پیداکند آثار لازمهٔ طبیعت بر آن شیء مترتب خواهد شد درجای خود ذکرشد که انسان بودن انسان به‌قوای ظاهری و اعضا و عناصر مادی نمی‌باشد تجرد خیال و برزخ با براهین متعدد ثابت‌گردیده‌است. انسان متصل

۱ــ در الشواهدالربوبیه دلیل دیگر بر امکان وجود فرد مجرد از هرنوعی آورده‌است و آن را در تعلیقات نیز نقل‌کرده‌است. تعلیقات ص ۲۷٤ الشواهد چاپ سنگی طهران .

۲ــ رجوع‌شود باسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ جلداول ص۱۱۸ فصل فی‌تحقیق اقتران‌الصورة بالمادة الخ .

بعالم ملکوت وموجود درصقع ربوبی مانند افراد کامل انسان که‌خلع‌بدن نموده‌اند وبه‌ملکوت متصل شده‌اند و یا بنـا بر مشرب شیخ و دیگران بمقام عقلی صرف رسیده‌اند مصداق حقیقی انسان‌است .

بنا بر آنچه که ذکرشد ادلهٔ شیخ و اتباع او بر نفی مثل افلاطونی تمـام نیست وشیخ بواسطهٔ انکار وحدت حقیقت وجود و ابطال تشکیك خاصی وخلط حکم ماهیت با وجود قول بمثل افلاطونی‌را باطل‌شناخت. تحقیق کامل این‌مسأله ودفع اشکالات مشائین و اتباع شیخ‌الرئیس و بیان شعب و فروع این‌مسأله الحق از اختصاصات صدرالمتألهین‌است (۱) و دراین‌عصر، نگارنده یکی‌دونفر را دیدم که بکنه مرام ملاصدرا رسیده بودند .

* * *

حکیم محقق شیخ‌مقتول (۲) در حکمةالإشراق(۳) گفته‌است : «ومن القواعد الإشراقية قاعدةالإمکان‌الأشرف وهی ان‌الممکن‌الاخس(۳) اذا وجد فیلزم ان‌یکون الممکن‌الاشرف قدوجد فان نورالانوار اذا اقتضی‌الاخس‌الظلمانی بجهةالوحدانية لم یبق جهة اقتضاءالأشرف(۵) فاذا فرض موجوداً اشرف یستدعی جهةیقتضیه

۱ــ در تعلیقات بر شرح حکمةالاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ص ۲۵۱ گفتـه‌است: «واعلم ان اثبات هذه‌الصور من غوامض‌المسائل‌الالهیة لا یعرفها الا من له قدم راسـخ فی‌الحکمتین البـرهانیة والکشفیة ولا اعرف احداً فی وجه‌الارض فی هذاالزمان ولا فی‌الاعصارالمتقدمة من له اطلاع علی کنـه هذه‌المسألة فانظر الی مرتبة هذه‌الامةالمرحومة حیث ان بعض فقراء آل‌محمد علیه وعلیهم‌السلام عرف مسئلة عجز عن درکها رؤساءالحکماءالیونانیة ومعلموهم » .

۲ــ شیخ‌الاشراق بفتوای علمای عامه خذلهم‌الله شهیدشد (حلب ۵۸۷) .

۳ــ چاپ‌طهران سنگی ۱۳۱۵ ق ص۳۶۷ در اثبات ارباب‌انواع بقاعده‌امکان‌اشرف تمسك‌جسته‌است.

۳ــ مراد از امکان دراین‌جا امکان عام‌است وهمین قاعده‌را صدرالمتألهین درنظام ربوبی برای اثبات علم تفصیلی در ذات جاری نموده‌است .

٤ــ چون بنابراین باید در واجب‌الوجود جهت اقتضای صدور اشرف‌نباشد درحالتی‌که حق‌تعالی بحسب قوت وجود وشدت نوریت تناهی ندارد .

اشرف مما علیه نورالانوار وهو محال» .

قاعدهٔ امکان اشرف ازفروع قاعدهٔ: الواحد لایصدر عنه الاالواحد است بر این قاعده مسائل مهمی ازفلسفه مبتنی میباشد قاعده‌را این‌طور تقریر کرده‌اند اگر ممکن اخس وجود پیداکند وممکن اشرف قبل‌از آن تحقق پیدا ننموده‌باشد یا خلاف فرض لازم میآید یا جواز صدور کثیر ازواحد حقیقی یا صدور اشرف از اخس یا وجودی کاملتر از واجب‌الوجود باید تصویر شود و چون از واجب الوجود وجودی کامل‌تر فرض نمی‌شود صدور وجود ممکن اشرف ازاو حتمی است و اشرف اقرب موجوداتست باو وباید ممکن اشرف واسطه بین نورالانوار وممکنات اخس باشد .

عقل اول رانـد بر عقل دوم ماهی‌ازسر گنده‌گردد نی زدم

شیخ‌الإشراق جهت اثبات عقل مجرد ومدبر و رب‌النوع برای هر نوع‌مادی باین‌قاعده تمسک جسته‌است درحکمة‌الاشراق بعدازعبارت‌مذکور گفته‌است(۱): «والانوارالمجردة المدبرة فی‌الانسان (نفوس ناطقه) قد برهنا علی وجودهاوالنور القاهر(۲) اعنی‌المجرد بالکلیة اشرف من‌المدبر وابعد عن علائق‌الظلمات فهواشرف فیجب ان یکون وجوده اولا» .

چون بنا برقاعدهٔ امکان اشرف باید عقل مجرد کلی بر نفس مدبر مقـدم باشد و اول ازحق صادرگردد این قاعده درمطلق موجودات جاری نمی‌باشد فقط درمجردات که صرف امکان ذاتی آنها کافی ازبرای فیضان آنهـا از علت‌است جاریست ودر موجوداتی که ممکن‌است بواسطهٔ فقدان‌شرط یاوجود مانع‌ممنوع از نیل بکمالات لایق خود گردند جاری نمی‌باشد لذا فرموده‌است : «فیجب ان یعتقد فی‌النورالاقرب والقواهر والمدبرات ماهو اشـرف واکرم بعدامکانه و هی

۱ـ شرح‌حکمة‌الاشراق چاپ‌طهران ۱۳۱۵ ق ص ۳۶۸ .

۲ـ شیخ‌الاشراق ازعقول طولیه و عرضیه تعبیر بنور قاهر مینماید . ازعقول طولی بقواهر اعلون وازعقول عرضی بقواهر ادنین تعبیرکرده‌است .

خارجة عن‌الإتفاقات(۱) فلا مانع لها عما هو اکمل لها ثم عجائب‌الترتیب فی عالم الظلمات والبرازخ (مراد ازبرازخ در اصطلاح حکمای اشراق قدس‌الله اسرارهم اجسام‌است) و النسب بین‌الانوارالشریفة اشرف من‌النسب‌الظلمانیة (چون نظام عالم جسمانی درمرتبهٔ وجودخود بهترین نظام‌است وجهات موجب نظام اتم این عالم باعقول جزئیه قابل اکتناه نیست نسب موجود بین قواهر که اصل و ریشهٔ نظام اتم این نشأه‌اند اشرف و اتم ازنظام کیانی مادی می‌باشد چون عقول علل و مادیات معالیل‌آن عللند وعلت مفیض وجود معلول ازمعلول تمامتراست) فیجب قبلها» .

«والانوارالقاهرة وکون مبدع‌الکل نوراً و ذوات‌الأصنام من‌الأنوار القاهرة شاهدهاالمجردون بانسلاخهم عن‌هیاکلهم مراراً کثیرة ثم‌طلبوا‌الحجة علیهاالغیرهم ممن لایشاهدها من اشیاعهم ولم‌یکن ذومشاهدة ومجرد (ذوتجرد خل) الا اعترف بهذاالأمر (چون جمیع انبیاء وسلاك و اولیاء بوجود عالم مجردات صرف وملاءکهٔ روحانی و وسایط فیض: جبرائیل ومکائیل واسرافیل وسایر ملاءکهٔ مجرده علیهم‌السلام خبرداده‌اند و همچنین پیغمبر اسلام (ص) ازوجود ملاءکهٔ مهیمین‌که منغمر وفانی درحقند و ازشدت فنا ازعالم وآدم خبری ندارند خبر داده‌است) و اکثر اشارات‌الأنبیاء واساطین‌الحکمة الی هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط و من سبقةمثل‌هرمس واغاثاذیمون وانباذقلس کلهم یرون هذاالرای واکثرهم صرح بأنه شاهدها فی‌عالم‌النور وحکم افلاطن عن نفسه انه خلع‌الظلمات و شاهدها و حکماء الهند والفرس قاطبة علی هذا واذااعتبر رصد شخص او شخصین فی

۱ـ مراد از اتفاق یا موجود اتفاقی یا دار اتفاق وجودی‌که بدون مرجح وعلی سبیل‌البخت‌والاتفاق محقق‌شود نیست چون ممکن تا جمیع انحای عدمش سد نشود محقق نخواهدشد مراد از دار اتفاق دار علل اتفاقیست که علل در معلول خود اقتضای تأثیر را دارند اگر بمانعی برنخورند ویا آنکه علت قوی‌تر اقتضای آنهارا معدوم ننماید دراین نشاه علل خارجی در موجودات مؤثرند ولی در عالم عقل و آخرت (برزخ وعقل) هرعلتی مؤثر درمعلول خوداست وموانع خارجی وجود ندارد که جلو تأثیرآنهارا بگیرد لذا در آخرت هر انسانی با اعمال‌خود محشور می‌شود .

امور فلکیة فکیف لایعتبر قول اساطین‌الحکمة والنبوة علی شیء شاهدوه فی ارصادهم‌الروحانیة وصاحب هذه‌الاسطر کان(۱) شدیدالذب عن طریقة المشائین فی‌انکار هذه‌الاشیاء عظیم‌المیل الیها وکان مصراً علی ذلك لولا ان رای برهان ربه ومن لم یصدق بهذا و لم یقنعه‌الحجة فعلیه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة فعسی یقع له خلفه یری‌النورالساطع فی عالم‌الجبروت ویری الذوات الملکوتیة والانوارالتی شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المینویة وینابیع‌الخرة والرای(۲) التی اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة‌الملك‌الصدیق کیخسروالمبارك الیها فشاهدها وحکماء‌الفرس کلهم متفقون علی هذا؛ حتی ان‌الماء کان عندهم له صاحب صنم من‌الملکوت وسموه خرداد وما للأشجار سموه مرداد وما للنارسموه اردیبهشت وهوالعقل(۳) وهی‌الانوارالتی اشار الیها انباذقلس وغیره» .

خره بنا بقول زردشت نوریست که ازحق‌تعالی(۴) طالع‌میگردد وبتوسط‌آن

۱ــ مراد از صاحب اسطر خود مصنف عظیم‌الشأن‌کتاب‌است .

۲ــ رای را شهرزوری در شرح حکمت‌الاشراق مفرد آراءگرفته‌است استاد معظم جناب آقای دکتر معین استاد فقید دانشگاه‌طهران در پاورقی برهان‌قاطع جلددوم ص۹۳۶ بر شهرزوری خرده‌گرفته وگفته‌است رای در حکمة‌الاشراق «رای» در رایومند پهلوی‌است رای در زبان‌پهلوی بمعنی توانگر ، با شکوه، باجلال آمده‌است درصورتیکه معانی توانگر وباشکوه وباجلال هم با معنای متن حکمة‌الاشراق سازش ندارد .

۳ــ حکیم فاضل زردشت (زراتشت) آذربایجانی درکتاب زند گفته‌است: عالم منقسم بر دوقسم است یکی عالم مینوی که نورانی و روحانیست ودیگر عالم گیتی که ظلمانی وجسمانیست (شرح‌حکمة الاشراق تصنیف حکیم محقق علامه شیرازی معروف به‌قطب‌الدین خواهرزاده سعدی معروف طبع‌طهران سنه ۱۳۱۵ ص۳۷۲) .

۴ــ شیخ‌الاشراق دریکی از کتب‌خود (بنابنقل صدرالمتألهین در تعلیقات بر حکمة‌الاشراق ص ۳۷۲) گفته‌است: «کان فی‌الفرس امة یهدون بالحق وبه‌یعدلون کانوا حکماء فضلاء غیر مشبهة‌بالمجوس وقد احیینا حکمهم‌النوریة‌الشریفة التی یشتشهد بها ذوق افلاطون ومن‌قبله» قول به‌ارباب انواع در بین دانشمندان ایرانی معروف و قبل‌از ارسطو فلاسفهٔ یونان شاید همه اتفاق براین معنا داشته‌اند . انحصار عقول به‌ده‌عقل بعداز ارسطو مشهورشده‌است و اینکه صدرالمتألهین درکتب‌خود این‌قول را

←

بعضی ازمردم بر بعضی دیگر رئیس می‌شوند و بواسطهٔآن نور صاحبان حرفه و صنعت بکارخود تمکن پیدا می‌نمایند نوری که اختصاص به‌ملوك وسلاطین دارد کیان خره‌است اضواء وانوار الهیه‌ای که برنفوس مستعد افاضه می‌شوند رای میباشد .

نقل و تحقیق

شیخ مقتول (ره) درمطارحات(۱) گفته‌است : «ان‌القوی النباتیة من‌الغاذیة والنامیة والمولدة اعراض اما علی رای‌الأوائل فالحلولها فی محل کیف کان و اما علی رای‌المتأخرین فالحلولها فی محل یستغنی عنها لأن صورالعناصر کافیة فی تقویم وجودالهیولی والا لما صح وجودالعناصر والممتزجات العنصریة واذاکانت هذه‌القوی اعراضاً فالحامل لها کالأرواح والاعضاء دائم‌السیلان والتبدل لاستیلاء

←

معتقد ارسطو میداند اشتباه‌است چون اثولوجیا تحقیقاً از ارسطو نیست و از شیخ یونانیست .

حکمای فرس برای انواع موجود دراین‌عالم اعم از بسائط ومرکبات فرد مجرد ازسنخ ملکوت قائل‌بوده‌اند اسامی ماه‌های فصول اربعه هرکدام اسم صنمی‌است که واسطهٔ بین‌حق و عالم گیتی میباشد پرستش آتش ومسلك مجوس که دربین ایرانیان مرسوم بوده‌است و فعلا هم در نقاط مختلف معتقد دارد از عوام ناشی‌شده‌است هرمسلك ومرام صحیحی که بدست مردم‌عامی یا خواص منفعت‌طلب ومادی بیفتد در اندك‌مدتی دگرگون و توام‌با یك‌سلسله خرافات خواهدشد .

کیان خره بضم خای نقطه‌دار و فتح رای بی‌نقطه بمعنی کیاخره‌است و آن نوری باشد از جانب خدا بسوی پادشاهان، چه‌کیان پادشاهان و خره نوری و پرتوی را گویند که ازجانب خدای‌تعالی به بندگان فایض شود که بدان سبب بعضی پادشاهی وریاست کنند بر بعضی و بعضی صنعت و حرفت آموزند. کیان‌خوره با واو معدوله بمعنی کیان خره‌است که نوری‌باشد ازجانب خداوند بخشنده به پادشاهان و رؤسا و امیران .

جلدسوم برهان‌قاطع تألیف محمدحسین‌بن خلف تبریزی با تصحیح وپاورقی استاد علامه آقای دکتر معین استاد فقید دانشگاه طهران (چاپ‌تهران ۱۳۳۳ شمسی) ص ۱۷۵۲ .

۱ـ الشواهد ص۱۱۶ـ الاسفارالاربعه طبع سنگی، طهران ۱۲۸۲ ص۱۲۲ .

الحرارةالغريزية وغيرها عليه فاذا بطل المحل او جزءه بطل مافيه من القوة ويتبدل الباقى بورودالوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هوالقوة والاجزاءالباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولاالتى سيحدث بعدذلك ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لايمكن صدورها عن قوة عديم الشعور(۱) ولا ثبات فى الحيوان والنبات وما ظن ان فى النبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة عن الكمال وذلك محال ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديم الشعور كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الشخص والنوع والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لايمكن صدورها عن قوة لاتصرف لها ولا ادراك بل لا بد ان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها فهى من العقول التى فى الطبقة النازلة العرضية وهى ارباب الاصنام والطلسمات»(۲) .

دلیل دیگر شیخ‌الاشراق قاعدهٔ امکان اشرف‌است و ما این قاعده را از شیخ‌الاشراق نقل کردیم آخوند در الشواهد(۳) غیر از قاعدهٔ امکان‌اشرف دوبرهان

۱ــ محقق سبزواری در حاشیهٔ شواهد ص ۱۱٦ گفته‌است: «ربما یمنع کون‌الاتقان فی‌الفعل دلیلا علی علم‌الفاعل فان فی‌الطبایع ایضا عجائب کما تری فی‌النحل ومسدساته وفی‌العنکبوت ومثلثاته الخ» .

احکام و اتقان در فعل بطور دائم بدون‌آنکه منتهی‌شود بفاعل علمی محال‌است نظام عالم وجود و تربیت و تنظیم جهان‌هستی حاکی‌از علم فاعل به‌نظام عالم قبل‌از وجودخارجی آنست چون قوهٔ عدیم الشعور اگر فاعل و مبدء عالم‌باشد و اتقان درفعل ازآن مشاهده شود اتفاقیست و دائمی نخواهدبود و حکیم سبزواری برهمین‌مطلب در صفحهٔ بعد تصریح‌کرده‌است .

۲ــ صدرالمتألهین در الشواهد بعداز ذکر عبارت مطارحات گفته‌است: «وفیه من‌مواضع‌الانظار مالایخفی لمن نظر فی‌الاصول‌الماضیة مع قلة جدواه کما مرت‌الاشارة الیه» .

در اسفار باین‌برهان اشکال نکرده‌است اشکال براین برهان همانست که ذکرکردیم چون این‌برهان را مبتنی بر انکار صورت‌نوعیه و ابطال قوا و طبایع مادیه قرار داده‌است و برهان قائم‌است بر لزوم وجود قوا وطبایع و قوهٔ مصوره شیخ‌الاشراق آثار جسمانی‌را بلاواسطهٔ فعل عقل مجرد دانسته‌است .

۳ــ شواهد ص۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ .

دیگر شیخ‌الاشراق را ناتمام دانسته‌است ولی در اسفار(۱) بعـد از ذکر براهین گفته‌است : «هذه اقوال هذاالشیخ‌المتأله فی‌هذاالباب ولا شك انهافی‌غایةالجودة واللطافة لکن فیها اشیاء(۲) (منها) عدم بلوغها حدالاجداء چون ازقول شیخ شهید معلوم نشد که انواع مادیه وفرد مجرد از نوع واحدند افراد مادیه و فرد مجرد بنا برقول شیخ‌الاشراق متماثل نیستند درحالتی که ایرادات متأخرین برافلاطون واتباع او مبنی برآنست‌که انواع مادیه وفرد مجرد تحت طبیعت واحد باشند نه آنکه فرد مجرد مثال مادیات باشد قبلاً بیان‌کردیم که حکمای فرس رب هر نوع را به‌اسم همان نوع می‌خوانده‌اند . صاحب صنم ِ آب‌را خرداد و رب‌النوع اشجار را مرداد و مبدء نارر‌ا اردیبهشت نامیده‌اند .

دیگر آنکه این شیخ متأله چگونه ذات بسیط نوری را کـه تجرد تام دارد مثال از برای حیوانی که دارای اجزای مادیه و اعضای مختلفه‌است گرفته‌است وجوه مناسبات بین حقایق نوریه وموجودات مادیه‌را بیان نکرده‌است علاوه بر این شیخ عظیم مجعول وصادر ازعات ماهیت را میداند این خود سازش با این مبنا ندارد و با اصولی را که او تقریرکرده‌است نمیشود مجرد صرف وتام‌ومادی محض‌را داخل نوع واحد دانست .

صدرالمتألهین ازاین‌قبیل‌مناقشات دراسفار(۲) برشیخ‌الاشراق کرده‌است ولی درشواهد غیراز قاعدۀ امکان اشرف براهین دیگر شیخ‌را تمام نمیداند ولی حق آنست‌که در اسفار گفته‌است چون ذکر مطالب بطور تفصیل منافات بـا وضع این رساله دارد از بیان تفصیل خودداری نمودیم «ولعل هـذاالقدر کاف لمن القی السمع وهو شهید» .

* * *

۱ــ اسفار جلداول چاپ‌سنگی طهران ۱۲۸۲ ص۱۲۲ .

۲ــ الاسفارالاربعه ص۱۲۳ .

۳ــ اسفار، طبع‌سنگی، طهران، جلداول، ص۱۲۳ .

شیخ و دیگر اتباع مشائین گمان‌کرده‌اند که قائلان به‌ارباب اصنام ازبرای اجزا واعضای اصنام مادیه مثال جدا قائلند مثلاً ازبرای حیوان مثالی و ازبرای دست‌وپای آن مثالی دیگر قائلند و ازبرای پروبال حیوانات مثلا مثالی قائلند غیراز دست‌وپای‌آن ازبرای مسک مثالی و ازبرای رائحهٔآن مثالی دیگر قائلند این گونه نیست بلکه برای جمیع انواع مستقل‌دراین‌نشأه فرد مجرد عقلانی مستقل در وجود قائلند که جمیع قوای نازلهٔ در ابدان بنحو کثرت در وحدت در آن موجوداست. بیان‌کردیم که شیئیت شیء درمرکبات بصورت‌است و اگر صورت بدون اجزای مادیه محقق شود صورت و فعلیت خواهدبود مثل‌آنکه جمیع قوای نازله موجود درعالم طبع درعقل موجود بوجود واحدند ودرجهت عقلی انسان که مقام ذات نفس باشد مطوی میباشند.

شیخ‌الإشراق چون وحدت وجود وقاعدهٔ بسیط‌الحقیقة‌کل‌الاشیاء وحرکت جوهری و تحول ذاتی و اتحاد عاقل ومعقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر است از تصویر این‌معنا که وجود مجرد ازهرنوعی بحسب هویت و ماهیت با فرد مادی داثر بحسب نوع چگونه متحدند عاجزاست.

صدرالحکماءالإلهیین در الشواهدالربوبیه (١) و اسفار فرموده‌است: «اگر قائلی بگوید حیوان درعالم اعلی اگر موجود باشد باید حساس باشد چون حساس فصل انسانست حس بدون انفعال مادی و جسمانی محقق نخواهد شد چگونه ممکن‌است که درجواهر کریمه و عقول مجرده انفعال جسمانی محقق گردد؟ جواب آنست‌که نسبت حس حیوان مادی به‌حس حیوان عقلی مثل‌نسبت حیوان لحمی بحیوان عقلی میباشد. حسی که درعالم ادنی ومادہ‌است شبیه حس درعالم اعلی نمیباشد. حس در این‌عالم برمنهج موجودات محسوس‌است لذا بصرحیوان مادی وسفلی متعلق ومتصل به‌حیوان عقلی وهکذا سمع و شم وذوق آن متصل بسمع وذوق و شم حیوان عقلی میباشد نظیر اتصال نار موجود دراین نشأه به

١ــ شواهد چاپ سنگی طهران ص١١٥، اسفار چاپ‌سنگی طهران ص١٢٤.

آتش موجود در عالم غیب حضرت رسول (ص) بحواس باطنه امور غائبه را ادراك نموده‌اند(۱) در ذوق گفت: «ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی» و در شم فرمود: «انی لاجد «لاشم» نفس‌الرحمان من‌جانب‌الیمن» و در رؤیت بصری فرمود: «زویت لی‌الأرض فأریت مشارقها ومغاربها» و درلمس ومس فرمود: «وضع‌الله بکتفی یده فاحس‌الجلد بردها» ودرسمع گفت: «اطّت‌السماء حق لها ان تاطت لیس فیها موضع قدم الا وفیها ملك راکع اوساجد» این‌معنارا محققان از عرفا و متألهان ازحکمادرمباحث‌مختلف بیان کرده‌اند وفرموده‌اند جمیع قوای نازلهٔ در عالم شهادت بنحو اعلی واتم درحقایق غیبیه موجودند. صاحب اثولوجیا ـشیخ اعظم افلوطین معروف به‌شیخ یونانی- رضی‌الله‌عنه، گفته‌است: مبادی حسی و قوای مادی موجود در شعاع وجود نازل نفس عقول‌ضعیف وعقول‌مجرده وارباب انواع مادیه مقام قوت ومرتبهٔ اعلای این حواسند.

در صفــات مبدء اول

شیخ رئیس در مبحث مربوط به ـالفصل‌الرابع... فی‌الصفات الأولی‌للمبدء الواجب‌الوجود ـ بعداز تقریر این‌معنی که: براهین عقلی برای ما اثبات نمود کــه مبدء وجود، واجب‌الوجود بالذات‌است، وبحسب دلائل‌عقلی، واجب‌الوجود، واحد است؛ باین معنی که در رتبهٔ وجودی خود که همان وجوب وجود باشد شریك ندارد یعنی واجب‌الوجود واحد حقیقی مبدء حقایق‌است و غیر از او واجب‌دیگر تحقق ندارد (که باصطلاح اتباع صدرالحکماء واجب بالذات واجب من جمیــع

۱ـ این‌کشف‌را اهل عرفان کشف صوری نامیده‌اند دراین موارد حق‌تعالی بخاتم‌الانبیاء سـلام‌الله علیه باسم سمیع وبصیر تجلی‌کرده‌است عبد در این‌مقام می‌شنود آنچــه را که دیگران نمی‌شنــوند و می‌بیند آنچه‌را که دیگران نمی‌بینند این‌مقام ناشی از تجلی حق باسم مدرك درعین سالك‌است حقیقت محمدیه (ص) چون جامع جمیع نشئات و حافظ جمیع حضراتست مشاعر ظاهریه او متصل بمشاعر مثالی ومشاعر مثالی متصل بمشاعر عقلی وباطنیست و بنا بر وحــدت سنخی هر مرتبهٔ عالی جــامع مراتب دانی میباشد همه مبادی ادراکاتش(ص) ازقوه بفعلیت خارج‌گردیده‌است بهمین معنا (یعنی به وحدت سنخی) اشاره‌شده‌است (اثولوجیا شیخ‌یونانی) . «ان‌هذه‌الحسایس عقول ضعیفة وتلك‌العقول حسائس قویة» .

الجهات والحیثیات‌است) پس هرشیء در دار وجود باو واجب‌است و جمیع موجودات درمقام اتصاف بوجوب وجود که وجوب غیری باشد بدون واسطه ومع‌الواسطه معلول او هستند (وملاك اولیت او درمقام مبدئیت آنست‌که مبدء ومنتهای سلسلهٔ حاجات اوست، پس اول حقیقی‌است گفته‌است: ولا نعنی‌بالاول معنی ینضاف الی وجوب وجوده، حتی یتکثر به وجوب وجوده ، بل نعنی به اعتبار اضافته الی‌غیره) باین معنی که اضافه جهات متعدد بحق اول نظیر: اولیت، وآخریت، موجب تکثر ذات وحقیقت نمی‌شود و بقول صدرالحکما جمیع اضافات بیك اضافهٔ قیومی که همان اضافهٔ اشراقی باشد برمی‌گردد لذا شیخ‌در این فصل نتیجه می‌گیرد که وجوب وجود قبول تکثر ننماید ومنشأ جهات‌مختلف ومتعدد موجب ترکیب نشود وذات او دارای وحدت صرفه‌ای‌است که همین وحدت عین ذات اوست وگوید: معنای این‌کلام آن‌نیست که ازمقام حق وجودات امکانی سلب نمی‌شود و ذات او اضافه بممکنات ندارد، چه‌آنکه بدیهی‌است که هر وجودی مصداق سلوب انحاء کثیره از وجوداست(۱) بخصوص موجودی که مبدء جمیع حقایق‌است. لکنا نعنی بقولنا: انه وحدانی‌الذات لایتکثر انه کذلك فی ذاته، ثم ان تبعته اضافات ایجابیة وسلبیة کثیرة، فتلك لوازم للذات معلولة‌للذات توجد بعد وجودالذات، ولیست مقومة‌الذات ولا اجزاء لها...» سید احمد شارح مقاصد کتاب شفا درمقام بیان: ان تبعته اضافات... گوید:

۱ـ تحقیق دراین‌مسأله بطریقهٔ صدرا لحکماء رنگ‌وبویی دیگر دارد که:

هزار نقد ببازار کائنات آرند   یکی بسکّهٔ صاحب‌عیار ما نرسد

چه آنکه حق بسیط‌الحقیقه، وبسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء است مگر آن‌چیزی که ازباب نقایص وامکانات است وموجب نقص و منشأ تکثر درحق شود. از تعلیقات سید احمد براین‌قسمت ازکتاب شفا احاطه و تبحر محشّی وشارح این‌کتاب ظاهر و هویداست ولی اثری از افکار ملاصدرا دراین حواشی دیده نمی‌شود بااینکه آثار ملاصدرا درهمین‌عصر ، عصر **میرداماد** و تلامید وی دست‌بدست می‌گشته‌است ولی در حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری وآقاحسین ودیگر شاگردان میرفندرسکی از تعلیقات‌آخوند بر شفا مطالبی نقل شده‌است .

قوله: ان تبعيّة اضافات (الیآخره) .

اقول: انّه لاشبهة فی ان الاضافة يطلق تارة علیالنسبة المتكررة من الجانبين ، وتارةعلیصفةسابقة عليها مستتبعة لهااطلاقاً لاسم المسبّبعلیالسبب، واكثر اطلاق صفة ذات اضافة انّما يكون عليها، ولعلّه اراد منالاضافة هيهنا هو هذاالمعنی كما يشعر بهقوله: بأنّها معلولة للذات. ومنالاضافة الواقعة فی قوله: اعتبار اضافيّة الی غيره. هو ذلكالمعنی. فلذا قيل: ان له تعالی اضافتين وانكانت احديهما متقدمة علیالأخری. و كونالقدرة المطلقة عين ذاته الحقّة من كل جهة لاينافی زيادة مصدريّته المتعلقة بالذوات علی ذاته.

ثم لايخفی جواز انيكونالمراد منالاضافة فی كليهما هوالأول منهما . ولا ينافی ذلك ماوقععنه بقوله: فانّها معلولة للذات . وان كان الظاهر منه انيكون لها اضافات، وكون تلكالاضافات لها اضافات لاينافیانتهائها الی اضافات لا اضافة لها فی انفسها لكونها بنفس ذواتها اضافات كما انالوجود لا وجود له، والوحدة لاوحدة لها. واشار اليه بقوله: «فانّا نكلفه ان يتأمّل ما فی بابالمضاف منهذاالفن حيث اردنا ان نبيّن انالاضافة يتناهی...» ولكن بقی هيهنا ان تلكالاضافة بنفسها اضافة وانلم تكن لها اضافة اخری لكنمعذلك يتعلّق بفاعلها ينتسب الی جاعلها وننتقلالكلام الی تلكالنسبة والاضافة .

ثم انالصدورالاضافی يتبعالصدورالحقيقی. واماالصدورالحقيقی فلهنسبة الیالفاعل مندون نسبة اخری لأنّها بنفسها نسبة لابنسبة اخری، وينقطع ذلك بانقطاعالاعتبار. ولو سلّم ذلك ايضاً فلا محذور فيه لكونه فی عالمالأمر . و معذلك انّه ليس منجانبالعلل .

۱ــ رجوعشود بهالهيات كتاب شفای رئيس ابوعلیسينا ــقدهــ ط قاهره ۱۳۸۰ هـ ق ص ۳۴۳، ۳۴۴ و كتاب شفا ط گ طهران ص۵۷۸، ۵۷۹ .

ولكن مافيد(۱) فى‌تفصيل مايناسب هذاالمقام هو: ان‌الصدور اى‌الجعل والايجاد والافاضة يطلق فى اصطلاح‌العلم ولغة‌الحكمة على معانٍ ثلاثة .

اولها: الجاعليّة‌الاضافية المضايفة للمجعوليّة ، والمتضايفان حاصلتان‌معاً فى مرتبة واحدة ومتأخرتان معاً بحسب‌المرتبة عن مرتبتى ذات‌الجاعل و ذات المجعول. فحقيقة‌الاضافة ليست الاالنسبة‌المتكررة على خلاف مطلق النسبة اذ لا يعتبر فيهاالتكرر بل انّها اعم واوسع .

وثانيها: حيثيّة‌الجاعليّة الحقيقية التى هى مستتبعة ذات‌المجعول . ومنها ينبعث جوهر ذاته وذلك كون‌الجاعل بحيث من تلقائه يجب وعنه يصدر هذا المجعول بخصوصه، وهذه‌الجاعليّة الحقيقيّة مبدء‌الجاعلية الاضافية ومتقدمة عليها بمرتبتين، اذ هى ينبوع وجوب‌المجعول وفعلينه، ومنبع تقرره و وجوده، وهى من‌المراتب‌السابقة على‌جوهرذاته والجاعليّة‌الاضافية فرع تحقق‌المضافين، والمراتب‌السابقة مفصّلة معدودة فى‌كتابنا ـ‌الأفق‌المبين‌ـ وهى‌مضاهية‌الجاعليّة الاضافية فى كونها واحدة اذا كان‌المجعول واحداً ومتكثرة بحسب تكثر المجعولات، وفى انّها ايضاً ليست عين ذات‌الجاعل الحق على‌الاطلاق ، بل‌انّها امر زايد على نفس ذاته ـ‌جل‌كبرياؤه‌ـ كالجاعليّة الاضافيّة اذليست من‌الكمال المطلق للوجود بما هو وجود، ومن‌الصفات‌الحقيقيّة للوجود‌الحق من‌حيث هو موجود حتّى يجب ان‌يكون عين حقيقة‌القيّوم الحق‌الواجب ولكنّها من‌لوازم ذات‌الحقيقيّة الحقّة‌القيوميّة وعوارضها بالذات بحسب خصوصيّة ذات هذا المجعول وخيريّته لنظام‌الوجود وتمام مناسبته وقرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة، وقسط بهاء‌الانيّة من‌حريم‌الجناب القدوسى القيومى . وما قاله حامل

---

(۱) والمفيد هوالأستاذ المحقق استاذه‌الحكيم‌العليم السيدمحمدباقر الداماد‌الحسينى سيد فلاسفة‌الإسلام .

عرش‌العلم والتحصیل(۱) فی‌شرح‌الاشارات حیث قال: الصدور یطلق علی معنیین احدهما: امر اضافی یعرض للعلّة والمعلول من‌حیث یکونان معاً وکلامنا لیس فیه.

والثانی: کون‌العلّة بحیث یصدر عنها المعلول و هو بهذاالمعنی متقدم علی‌المعلول، ثم علی‌الاضافة العارضة لها، وکلامنا فیه وهو امر واحد: ان کان المعلول واحداً: وذلك‌الأمر قد یکون هو ذات‌العلة انکانت علّة لذاتها، و قد یکون حالة تعرض لها انکانت علّة لالذاتها، بل بحسب حالة اخری.

واما اذا کان‌المعلول واحداً فلا محالة یکون ذلك‌الأمر مختلفاً ویلزم منه التکثّر فی‌ذات‌العلّة فلیس بوزین فی‌میزان‌التفتیش الفایض، لا بمعایر بمعیار الفحص‌البالغ. الیس‌امکان ذات‌ابلغ من‌المراتب‌المتقدمة علی‌هذه‌العلیّة‌الحقیقیّة الغیرالاضافیّة، ولیس هوالمتقدم علی‌مرتبة ذات‌العلّة بماهی مرتبة و کون‌العلّة علّة لذاتها یستلزم ان یکون ایجاد هذاالمعلول بخصوصه لازم نفس ذات‌العلّة بحسب خصوصیّة ذات‌المعلول، لا ان‌یکون هو نفس مرتبة‌ذات‌العلّة بعینها بما هی هی وافاضة‌المعلول بخصوصه لیست هی‌الکمال‌المطلق حتی یکون عین مرتبة ذات‌الجاعل علی‌الاطلاق وکیف یصح ان‌یکون هی عین ذات‌الجاعل‌الحق والقیّوم‌الواجب بالذات متعالی‌الذات بوحدته‌الحقّة عن‌الوحدة‌العددیّة علی ما هوالمنصرح لأولی‌العقل الصرّاح ، و وحدة افاضة‌المعلول الأول عددیّة کما ان وحدة المعلول الاول و علی وفقها . فالجاعلیّة بهذا المعنی هی‌الّتی عبّر القرآن الحکیم عنها بـ « الأمر » و قول « کن » ـ انّما امره اذا اراد شیئاً ان‌یقول له کن‌فیکون ـ و عالم المفارقات انّماسمّی عالی‌الامر لمکانة وجوده بمحوضة‌الأمر الالهی وقول ـ کن ـ من‌دون مادة هی‌الحامل‌لجوهر

---

(۱) محقق طوسی شارح مقاصد کتاب اشارات.

الذات وامكانه الاستعدادى والاستعداد هو المستدعى لجريان الافاضة و فعليّة التقــرر .

وثالثها: الجاعليّة الحقة التى هى كمال مطلق للوجود بما هو وجود ، و هى عين مرتبة ذاته بحيث يجب ويصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق و يفيض عنه كل وجودو كل كمال وجود وكل كمال لموجود. فالجاعليّة بهذا المعنى مبــدء للجاعليّة بالمعنى الــثانى،كما ان تلك مبدء لجوهر ذات المجعول ، ثــم للجاعليّة الاضافيّة، وليست بمتأخّرة فى المرتبة عن امكان ذات المجعول تأخّراً بالذات، كما تلك متأخرة عنه، ووجوب ذات المجعول بعينه من تلقاء الجاهلية الحقيقيّة وجوب سابق، فالشىء مالم يجب لم يتقرر وما لم يجب لم يوجد .

ثم اذا ماوقع فى دائرة الفعليّة لزمه وجوب لاحق يعرضه ويقال له: . ـالضرورة بشرط المحمولـ ولايكون فكل ممكن محفوف بوجوبين سابق و لاحق، والجاعلــيّات الحقيقيّة المتكثرة التى هى بــازاء خصوصيــات هويات المجعولات المختلفة تنزلات وتجليات للجاعليّة الواحدة الحقّة التى هى عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق وبالاضافة الى جميع المجعولات والمعلومات على قياس واحد ونسبة واحدة...» .

ثم لايخفى ان الاضافات العارضة لذاته الحقة الأحديّة ــعز سلطانهـ لايكون متعاقبه الحصول شيئاً بعدشىء بالنسبة الى ذات المعروض اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة الاالسلبة المحضة من كل جهة بل انّما لها التعاقب والتدريج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة لما فى عالم الامكان فعلى غير ذلك السبيل .

قوله : فتعلم ذلك (١) .

---

(١) كتاب شفا ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ، الهيات ص٣٤٤، ٣٤٥، وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الإختلاف فى ان المبدء فى الطبيعيات واحد اوكثير .

اقول: کون واجب‌الوجود ماهیّة اذ لاماهیّة له وراءالانیّة والوحدة لاشیء له‌الوحدة والانیّة مما وقع‌الاختلاف الی قوله و منهم من جعل المبدء ذات‌الواحد من‌حیث هو واحد (الی‌آخره) ثم شرع فی بیان ماهو الحق عنده بقوله: فیقول :...

قوله : فهو مجردالوجود بشرط سلب‌العدم(۱) .

اقول: انّه قد یعبّر عنه بالوجودالمطلق، و هوالوجود الّذی یعری عن جمیع‌الزوائد والحیثیّات والشئون والاعتبارات، لاالوجودالمطلق المشترك، لأنّه لابشرط‌الایجاب وهذا بشرط‌السلب علی ما فصّله والیه اشار من قال : ان حقیقة‌الواجب عندالحکماء هوالوجود البحت‌القائم بالذات المتعرّی عن

---

(۱) کتاب الهیات شفا ط قاهره ص۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸ و ط گ طهران ص۵۸۰،۵۸۱ شیخ «طاب رمسه» دراین‌قسمت از الهیات شفا درمقام تقریر وتحقیق در وحدت‌حقهٔ واجبی ودرمقام بیان این‌معنی که حق‌اول وجود صرف‌است وماهیت ندارد و مقام ومرتبهٔ وجودی خاص حق وجودی‌است که ماهیت ندارد و بالأخره وجود باقید سلب تعینات‌امکانی حق اول‌است و ممکنات دارای ماهیت و حدند که وجود ازحق بآن‌ماهیات افاضه می‌شود، تصریح باصالت‌وجود نموده‌است اگرچه از برخی از عبارات بعضی توهّم‌کرده‌اند که شیخ اعظم مسلك ذوق‌التألّه (وحدت وجود و کثرت موجود) را اختیار نموده‌است و در حق قائل بوجود صرف عاری از تعیّنات امکانی ودرخلق قائل به‌اصالت ماهیت‌است ومخلوقات غیراز ماهیات متباینه (بعقیدهٔ ذوق‌التألّه) نیستند وملاك موجودیت ممکنات انتساب‌مقولی آنهاست بحق اول .

نگارنده درشرح خود برکتاب –المشاعر– ودررسالهٔ هستی، مفصل نصوص وظواهر دال بر اصالت وجود و اعتباریت که در آثار شیخ بطــور متشتت موجوداست جمع‌آوری کرده و بطور مبسوط اثبات نموده که شیخ مانند سایر حکما قائل به‌اصالت وجود و معتقد به‌تشکیك درحقایق وجودی‌است ولی روی جهات وعللی تبعاتی از اعتقاد به‌تباین درحقایق وجودی در افکار شیخ و فارابی دیده می‌شود .

جمیع القیود والاعتبارات الغریبة، فهو اذن موجود بذاته قادر بذاته اعنی بذلك، ان مصداق الحمل فی جمیع صفاته هویّته البسیطة الّتی لاتکثّر فیها بوجه من الوجوه، ومعنی کون غیره موجوداً انه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غیره؛ بمعنی ان الفاعل یجعله بحیث لولاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحیثیة لا بذاته بخلاف الاول. فاذا تمهّد هذا فیقول ان (فنقول: ان خ ل) هذا المعنی المشترك فیه من المعقولات الثانیة، وهو لیس عیناً لشیء منها حقیقة ، نعم مصداق حمله علی الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله علی غیره ذاته من حیث هو مجعول الغیر فالمحمول فی الجمیع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الّذی هو مبدء انتزاع المحمول فی الممکنات ذاته من حیثیّته مکتسبة من الفاعل وفی الواجب ذاته بذاته . هذا ولا یخفی ان الماهیات الممکنة فی جواهر ذاتها و مرتبة هویّاتها ــ بما هی هی ــ لیست موجودة ولامعدومة، فلایلزم من قیام الوجود بها تحصیل الحاصل او اجتماع النقیضین. فیصح من ذلك قیامه بها من حیث تلك الحیثیّة المکتسبة من الجاعل تعالی ای الاستناد به حیث لا یصح کون تلك الحیثیّة غیره والا لکانت اما نفس الذات فیکون بذاتها مطابقة للوجود والمفروض خلافه هذا خلف واما غیرها فلا بد ان یکون امراً انتزاعیاً او خارجیاً فعلی الأول ننقل الکلام الیه بأن مطابقه ما هو وکیف هو وعلی الثانی یکون هویّة عینیّة مغایرة لهویّة الکل والا فننقل الکلام الیه بمثل ماهناك فتعیّن ان یکون ذلك هو مبدؤه ولا علاقة بینه وبین غیره الا بالجاعلیّة . فقد رجعت تلك الحیثیّة الی الاستناد ولعل ما ذکره الشیخ هیهنا ب : أنّه مجرد الوجود بشرط سلب العدم. ینظر الی ماذکره المعلّم الثانی بقوله: انّه لمّا کان الباری جل جلاله مائیّته وذاته(۱) مبایناً لجمیع ماسواه وذلك له بمعنی اشرف و افضل واعلی

(۱) این مباینت غیر مباینت عزلی مختار قائلان به تباین حقیقت وجوداست که افراد وجود نزد اقدمین از مشّاء تباین ذاتی و بینونت عزلی است و این منافات با اصول وقواعد ←

بحیث لایناسبه فی انیّته ولا یشاکله ولا یشابهه حقیقة ولا مجازاً و اطلاق اللفظ فیه من هذه الألفاظ المتواطیة. انتهی کلامه.

ثم لایخفی ان الاطلاق قدیطلق ویراد به الوجود العام ولکن ان یکون بذاته مصداق صدقه علیه، وذلك بخلاف ماعلیه امر غیره لصدقه علیه من حیث استناده الیه وکذا الأمر فی سائر صفاته القائمة به المنتزعة عنه.

ثم ان ماعلیه ذوق المتألهین من الحکماء هو: ان الوجود جزئی حقیقی لا تعدد فیه، وهو القیوم الواجب الوجود بذاته. واما ماعداه من الممکنات فهو موجود من حیث انتسابه الی حضرته تعالی «هنالك الولایة لله الحق»[1] بل مرجع حقیقة استناده الیه فالوجود واحد والموجود متعدد بتعدد الانتسابات الیه. و انّما قلنا انّه یصدق الموجود حقیقة علیها دون الوجود لأن نسبته الیها کنسبة الشمس الی المیاه المقابلة للشمس المنتسبة الیها مع انّها واحدة لا تعدد فیها «ولله المثل الأعلی»[2] بان الشمس بمنزلة الجزئی الحقیقی الذی هو الوجود، و تلك المیاه بمنزلة الموجودات المنتسبة الیه. فقد بان ان جمیع الممکنات انّما یتحقّق عندهم بالارتباط بما هو موجود باعتبار ذاته فلیس لها وجود فی نفسه بدون ارتباطها به، بل ان وجودها وثبوتها انّما هو نفس ارتباطها بذلك الوجود، فلها وجود وثبوت للغیر، ووجود نفسها بعینه هو وجودها لغیره. ومن هیهنا قالوا: ان الممکنات لایصح ان یقال فی شأنها انّها ارتبطت بواجب الوجود ثم وجدت بل تصیر موجودة ظاهرة حال کونها مرتبطة بواجب الوجود ثم وجدت

←

مقرر درمسفورات محققان است که: ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها، والعلة حدتام للمعلول وغیراین ازقواعد مسلّمه که با تباین درحقایق منافات دارد وگرنه باید مفهوم وجود مشترك لفظی بین افراد باشد.

۱– س۱۸، ی۴۲

۲– س۳۰، ی۲٦ .

وجودها منه تعالی هو ارتباطها به. ولهذا لایصح ان‌یقال وجدت ثـم‌انکشفت عنده تعالی بل یفیض علیها منکشفة عنده تعالی فیکون وجودها وظهورها من واجب‌الوجود وهو بعینه حضورها عنده تعالی .

ثم ان‌المتـألّهین قداستنشقوا من‌کـون وجودالممکنات غیر مقـدم علی ارتباطها بواجب‌الوجود الذی باعتباره تصیر موجودة ؛ ان‌التغایر بین‌الوجود الحقیقی الذی هو موجود بذاته وبین‌الممکنـات التی هی موجودة بارتباطها بذلك الوجود لیس خارجیّاً بان‌یکون لکل منهما هویة بل‌انّما یکون فی‌الظهور والاعتبار .

وبالجملة انّ‌واجب‌الوجود موجود باعتبار ذاته بالوجودالحقیقی بلاشرکة وله قدرة اظهار امور ماشمت رائحة‌الوجودالحقیقی فی‌آن من‌آنات‌الدهر ، بل انّما یتحقق بالوجود الاثباتی الانتزاعی ، فیکون تلك‌الامور ظهـوراً انتزعته کوجودها فانّ مرتبة‌الوجود لیس ادنی من‌مرتبة‌الموجود . فوجودالممکنـات انّما هو ظهورها منه‌تعالی. ومن ذلك یحصل‌للمتألّهین استشمام ان‌لایشم ممکن من‌الممکنات رائحة‌العلم من دون‌القیوم‌الواجب‌الوجود بذاته .

فاذا عرفت هذا فنقول : ان صاحب‌المحاکمات (۱) ذکر فیهـا : ان‌الشیخ یشیر الی‌ذوق‌المتألّهین بماوقع عنه فی‌الشفاء وذلك حیث قال بعد تحقیق بحث دفع شبهة مشهورة من ابن کمونة فی‌التوحید انّ‌الحق فی‌الجواب ماذکره‌الشیخ فی‌الشفاء: «انّ‌واجب‌الوجودلیس‌الاّ مجردالوجودنعم‌الوجودالمقارن للماهیات یختلف بحسب اختلاف اضافته الیها واما محض‌الوجود فهو فی‌نفسه لااختلاف فیه حقیقة» وهذا کما تری انّه مجرد دعوی لادلیل علیه بل‌الظاهر خلافه کما یظهر من‌کلام الشیخ فی‌هذاالکتاب وفی غیره من‌الاشارات والتعلیقات وذلك

---

(۱) فی‌المحاکمات ط تهران حاشیهٔ شرح‌اشارات ۱۳۷۲ ه.ق قسمت الهیات .

لأنّ الظاهر منها انّ الوجود مشترك معنیً بینه تعالی وبین ماعداه . واما کونه علی ذوق المتألّهین من الحکماء فلا علی مالا یخفی . والدلیل علیه ماقاله فیما بعد فی هذا الکتاب : «فان العلل المعطیة اکمل وجوداً وامّا القابلة للوجود فقد یکون اخس وجوداً» وهوصریح فی وجود الوجود فی غیره تعالی فلایکون حینئذ جزئیاً حقیقیاً . وما قاله فی الطبیعیات من هذا الکتاب فی فصل نسبة الحرکة الی المقولات بهذه العبارة : وقال بعضهم ان لفظ الحرکة یقع علی الاصناف التی تحتها بالاشتراك البحت وقال بعضهم انّ لفظ الحرکة لفظ مشكّك مثل لفظ موضوعاتها . ولهانظائر عدیدةتدلّ بمناطیقها علی انّ الشیخ لم یقل بذوق المتألّهین وان کان ظاهر الشیخ الیونانی انّه یقول به لما وقع عنه بقوله : انّ کمال الربوبیّة ان یکون الرب عین المربوب بالذات(١) مغایراً له بالاعتبار . وکذلك ظاهر فرفوریوس لما وقع عنه ایضاً بقوله : کمال العلم ان یتحد العالم بالمعلوم بالذات یتغایر له بالاعتبار .

ثم لایخفی انّه بماقررنا اندفع ماظنّه بعضهم من انّه یلزم ان یکون الممکنات موجودة حقیقة وبالذات علی ماعلیه ذوق المتألّهین من الحکماء ، وذلك حیث انّهم لم یقولوا بقیام الوجود بهامطلقا انتزاعاً وانضماماً. ووجه الدفع ظاهرضرورة انّ المراد من الموجود ماینتسب الی الوجود وان لم یقم به الوجود مطلقاً کالمشمّس فانّه حقیقة (فی) ماینتسب الی الشمس لامایقوم به الشمس کالمتمول من المال والتمّار من التمر والحداد من الحدید کما لایخفی علی ــ من له قلب او القی السمع وهو شهید . ومن هیهنا ظهر انّه ان ارید بعدم اتّصاف الممکنات بالوجود

---

(١) لایخفی که این عبارت با مسلك تشکیك خاصی و مذهب قائلان بوحدت حقیقت بوحدت اطلاقی و وقوع علیت و معلولیت در اصل واحد وسنخ فارد ــ کالنور حیثما تقوی وضعف ــ سازگاراست نه ذوق التألّه که نتیجهٔ آن تباین است نه وحدت .

حقيقة وبالذات عدم اتّصافها من جهة عدم قيامه بها او انتزاعها عنها فهو مسلم والاّ يلزم من نفيهما نفيه . وان اريد بعدم اتّصافها بهمطلقا فهو ممنوع والسند ظاهر.
فان قلت : انّ الانتساب لما كان فرع وجود الطرفين بالذات فلا يصح ان يكون الموجود عبارة عن ذلك الانتساب لأنّه لاوجود لما عداه تعالى حتى يصحّ انتسابه وذلك بخلاف ماعليه المشمّس لانّ له وجوداً فى نفسه ثم بعد ذلك يحاذى جرم الشمس فينتسب به فيصير مشمّساً .

قلت : على قاعدة الاستلزام دون الفرعية يندفع هذا الاشكال .

ومن الأصحاب من ايّد ذوق المتألّهين بقوله تعالى: « الله[1] نور السموات والارض» وبقوله : «هو الاول والآخر[2] و الظاهر والباطن» وبقوله : «فاينما تولوا فثم[3] وجه الله» وبما روى عن سيد الأوصياء ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ فى جواب سؤال بعض اهل الكمال حين سأله عن الحقيقة حيث قال : نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره .

ثم لايخفى جواز انطباق هذه الآيات على ماعليه غيرهم من الحكماء ضرورة انّ وجود جميع الماهيات يقتبس من نوره تعالى وان كان ذلك بانتزاع الوجود منها ، وكذلك ساير صفاتها عنه تعالى ، وهو نور السّماوات والأرض لكونه ظاهراً لنفسه مظهراً لغيره .

ثم لايظن ظانّ انّ ماعليه ذوق المتألّهين من الحكماء هو ما عليه الصوفية من العرفاء من انّ الموجود كالوجود جزئى وما عداه من شئونه واعتباراته لا وجود له مطلقاً لا بالانتساب اليه ولا بقيام الوجود به ، فلايكون موجوداً . ومن هيهنا تسمعهم يقولون تارة : انّ الموجود حقيقة واحدة لاتعدد فيها ولا تكثّر ويتعدد بحسب التعيّنات والتجليّات فيتكثّر ، فيصير ارواحاً واجساماً ومعانى روحانيّة واعراضاً جسمانيّة والارواح منها كلية ومنها جزئية. وتارة انّهم ترقوا

---

١ ـ س ٢٤ ، ى ٣٥ ٢ ـ س ٥٧ ، ى ٣ ٣ ـ س ٢ ، ى ١٠٩

من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة واستكملوا معــراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانيّة انّه ليس فى الوجود الا ّالله، وان كل شىء هالك الا وجهه، لانه كذلك فى وقت من الأوقات بل هو كذلك مطلقاً فى ازل الآزال والأبد الآباد .

قولـه : « ويقــولان :ان للانسانية معنى واحــداً مــوجوداً يشترك فيــه الأشخاص ...».

اقول : لعل مراد هما به وجوده فى الأعيان مجرداً عن أفراده ، والا فــمن الظاهر من الشيخ وجوده فيه بوجودها ، كما يظهر مما ذكره فى أوائل النمط الرابع من كتاب الاشارات حيث قال ان المجوس هو الافراد دون المعنى المعقول الصرف الذى يشترك فيه بهذه العــبارة :«فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال فى كل كلى ...» ومن الظاهر منه أن ماعليه الشيخ غير ماعليه افلاطن وسقراط استاده بقرينة ماوقع عنه هيهنا ايضاً بقوله : «والسبب الثانى غلطهم كماسياتى...» الا ان يقال ان مــراد افلاطن من الأعيــان ، نفس ذوات العقول كما يظهــر ممّا ذكره بعض الأعــلام حيث قال : «وليعلم أن المثل الافلاطــونية العقلية النورية للجواهر هى جواهر يكون ماهيات للموجودات المحسوسة الجوهريّة... »فيقــول فى اثباتها : ان فى عــالم الحس شيئاً محسوساً مثل الانسان مع مادة و عــوارض مخصوصة ، وهذا هو الانسان الطبيعى ، ولاشك فى أن يتحقق شىء هو الانسان منظوراً فى ذاته من حيث ـ هو هو ـ غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة و غيرهما من الأعراض الزائدة على الانسانية ، وهو المعنى الذى يحمل على كثيرين

(١) قال الرئيس –رض– فى الشفاء:[١] كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى ويقولون للإنسانية معنى واحــداً موجوداً يشترك فيه الاشخــاص و يبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو انن المعنى المعقول المفارق .

١ ـ شفاء، ط قاهره (١٣٨٠ هـ ق، ١٩٦٠ م، ص٢١٠، ٢١١ وشفا ط گ تهران ١٣٠١ هـ ق، ص٥٥٦ تا ٥٥٨

من زيد وعمرو والانسان المجرد من العوارض الخارجيه المتشخص بالتشخصات العقليّة وغيرها، فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو وغيرهما التفت لا محالة الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انّه مجرد عن التجرد والاطلاق، فهذا المعنى له وجود لامحالة، فاما أن يكون ذلك الوجود في الخارج، او في العقل، وعلى الأول لزم أن يكون التشخص عارضاً خارجياً موخراً عن الماهية في الوجود، اوامراً مقارناً لوجودها بحيث يمكن تجريدها عنه في الالتفات عنه، فهو باطل فتعين الثاني وهو أن يكون هذا المعنى موجوداً في الفعل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر تحمله على الجواهر حملا اتحادياً، فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجيه وهذا بعينه مذهب افلاطن.

فان قلت: المشهور أن افلاطن اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي ماهيات كلية للافراد الخارجية.

قلت: لعل مراده بالأعيان العقل فانّها اعيان للعالم الحسّي والعالم الحسّي انما هو ظل لها عنده، فحينئذ اندفع ماأورده الشيخ على افلاطن وهذا بعينه مذهب ارسطو ذهب الى ان الصورة العقلية التي هي الانسان المعقول موافق للماهية الانسانية الموجودة في الاسم والحد، ولم يحكم بأن الانسان المعقول شخصي ازلي باق متشخص بتشخصات الاشخاص المحسوسة كماذهب اليه افلاطن وكماهو مشهور و مسطور في الكتب ...».

قلت: ان صح ذلك النقل عنه كان مراده بذلك الذي هو معروض عنده تفهيم مسالة التوحيد فان الماهية الانسانية مثلالها اعتبارات ثلاثة، أحدها، انه اخذ من حيث ـ هو هو ـ بلا اعتبار أمر زائد عليه من الاطلاق والتجرد وهو المسمى بالماهية لابشرط.

وثانيها، أن يوجد بشرط التجرد عن الانتساب الى التعينات التي هي الممكنات

وهذا مرتبة عن مراتب الذات المسماة بالأحدية لاعين الذات وان ذهب اليه الشيخ فی هذا الكتاب .

وثالثها أن يوجد(١) بشرط الانتساب الى التعينات الممكنة وهی ايضاً مرتبة الذات المسماة بالواحدية . والغرض أن الوجود الحقيقی مغاير للماهيات النوعيه ومناسب لها فی تحقيق تلك الاعتبارات فغرض افلاطن لتلك المسألة الشريفة كون الماهيات النوعية اشخاصاً معقوله باعتبار أن ذاتها تعرضها عـوارض الأشخاص الخارجية .

قوله : «واما افلاطن فأكثر ميله الى أن الصورهی المفارقة...»

اقول : ينظر الى ماوقع عن الشيخ الكامل ابی نصر فی كتابه الجمع بين رأيين الحكيمين فی توجيه ماوقع عن افلاطون(٢) وارسطو :بأنه لاخـلاف بينهما الا فی اللفظ فان الموجودات معقوله للمبدء الاول ، وذلك بأن يكون صورها حاضرة عنده ، ولما استحال التغير على المبدء الاول، كانت تلك الصورة باقيه بعيدة عن التغير والتبدل، فتلك الصورهی التی يسمّيها افلاطون المثل...» انتهى. وانّما قلنا ذلك حيث قال : واما افلاطن فميله . وكذا قال : ويشبه أن يكون افلاطن يعنی بالصور هذه الصور ، وذلك على ما قال فی فصل العناية والتدبير : وأما وجود

---

(١) اعتبارات عارض ولاحق برماهيات ممكن است درحقيقت وجود جاری باشد كما ذكره اهل التحقيق. واما اعتبارات وارد بر حقيقت صرفهٔ وجود ازحقيقت معـّرا ازجميع اعتبارات وقيود حتی قيد اطلاق كه ازآن بمقام كنز مخفی و عنقاء مغرب ومقام لااسم ولا رسم له وحقيقت مقيد بـلابشرطيت واطلاق كه ازآن بفعل اطـلاقی و وجود منبسط تعبير نموده‌اند و اعتبار وجود بقيد تعيّن امكانی ازعقل ونفس و روح وماده و برزخ و غيراينها ولی درمعانی ومفاهيم اعتباری لحاظ مقام احديت و واحديت صورت صحيح **ندارد.**

(٢) جمع بين رأيين فيلسوف اعظم ابونصر فارابی ط طهران حاشيه اواخـر شرح حكمت اشراق علامه شيرازی ط١٣١٤ ﻫ ق، ص٥٥٧. عبارت مذكور دررساله ابونصر موجود نمی باشـد .

العناية من العلل العالية فی العلل السافلة فهی أن کل علة عالية فانها یعقل نظام الخير الذی يجب أن يكون عنه فی کل مايكون فيتبع معقولها وجود ذلك النظام، وليس يمكننا ان ننكر التدبير فی اعضاء الحيوان والنبات ، ثم قال : ولا يمكننا أن نجعل القوی العالية عشيقة لعمل ليكون عنها هذه الفاسدات اوما دونها، قد بيّنا هذا بل بالوجه المخلص عن الباطل ، هو أن کل واحد منها يعقل فی ذاته ، و هو يعقله للنظام الذی يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته، ويجوز ان يكون ذاته بالكليّة للمبدء الأول . واما الجزئيات والتغاير فلايجوز أن ينسب اليه فاذا كان كذلك فان تعقل کل واحد منها لصورة نظام الخير الذی يمكن أن يكون عنه مبدء لوجود مايوجد عنه على نظمه، فالصور المعقولة التی عند المبادی مبدء للصور الموجودة فی الثوانی . ثم قال : ويشبه ان يكون افلاطن يعنی بالصور هذه الصور ، ولكن كلامه منتقض وفاسد ، قد فرغ الفيلسوف من بيانه فی عدة كتب . واذا كان كذلك كانت عناية الله مشتملة على الجميع لكن بالأمور الأبدية يكون عناية الله تعالی فيها بالنوع والعدد، وبالامور الفاسده بالنوع فقط...» وعلی هذا التقدير وذلك التقدير لايصح ماوقع عن فخر المحققين(١) فی بيان ماوقع عن الشيخ هيهنا بقوله: ان الأمور المجردة عن المادة بذواتها صور، والمتوسطة بين التجرد والماديّة تعليميات كالخط والسطح والجسم التعليمی ...» انتهی وذلك لان الظاهر منه كون العقول والنفوس صوراً لكونها أموراً مجردة عن المادة بذواتها ،مع ان الحق كون الأمر بعكس هذا . ثم الظاهر من الشيخ الاشراقی ان المثل هی الصور المفارقة عن المادة قائمة فی أنفسها ، فيتوجه اليه انّه يخالف ماذكره : «من ان الاختلاف بين متقدمی الحكماء ومتأخّريهم انما هو فی الألفاظ واختلاف عاداتهم فی التصريح و التعريض ولانزاع بينهم فی اصول المسائل» انتهی. ومن الظاهر أن المثل لو كانت

(١) خواجه طوسی در شرح اشارات .

عبارة عن تلك الصور المفارقة عن المادة فی الأعیان یکون مخالفاً لماعلیه المشاؤن بل الحق الذی لانزاع فیه فی امر المثل ماافیدمن انها(۱) عبارة عن الموجودات بماهی دهریات لاتعاقب ولاتجدد لها نظـراً الی القدّوس الحق الثابت من کل جهـة، و بالجملة ان نسبته المتغیر الی الثابت دهر، فیکون المراد من المثل هو الموجودات الدهریة. فتفصیل المقام أن الطبایع المرسلة علی الاطلاق دهریات وکذلك اشخاص الجواهر الروحانیة ، فاما الأشخاص المادیة فلها جهتان ، احدیهما : اعتبار بعضها بالنظر الی البعض بالتعاقب والتجدد فلایکون زمانیة، وثانیتهما : اعتبارها نظراً الی الباری الحق ، والعقول المفارقه من المادة من کل جهة ، فیکون موجودات دهریّة. وهذا تقریر جواز ان یکون المراد من الصور الحاضرة عنده تعالی هو الموجودات الخارجیة بحضورها الخارجی لاالذهنی . وماوقع عن المعلم الثانی بلفظ الصور هو الموجودات الخارجیة باعتبار حضورها الخارجی عنده ، وهو حضور غیر متعاقب متجدد ، ویعبر عنه بالوجود الدهری . واما لفظ ـ عند، ـ و ان کان یأبی بظاهره عنه ، لکن یجوز حمله علیه فی مقام التوجیه، بل ربما یدعی انه اعم من الحصول والحضور ، وهذا فی الظهور کالنور فی شاهق الطور .

ثم لایخفی ان الشیخ الاشراقی بعدماتصدی لبیان المثل : انها الصور المفارقة عن المادة، تصدی لبیان ابطال ماأورده المشاؤن علیه حیث قال: ان قول المشائین فی ابطال مثل افلاطن ان الصورة الانسانیة والفرسیة والمائیة والناریة لو کانت(۲) قائمة بذاتها لما تصور حلول شیء ممایشارکها فی الحقیقة فی المحل، فاذاافتقر شیء

---

(۱) والمفید هو استاذه البارع الکامل صاحب القبسات السید محمدباقر الداماد .

عادت این دانشمند براین است که هروقت از استاد خود در آثارش مطلبی نقـل مینماید بعنوان : افید، کلام استاد را نقل مینماید .

(۲) مشاء در ابطال مثـل نوری بعدم جواز تشکیك در حقیقت واحده تمسّك جسته‌اند وشیخ اشراق خود از قائلان بوجوب تشکیك در سنخ ماهیات است .

من جزئیاتها الی المحل فللحقیقة فی نفسها استدعاء المحل ، فلایستغنی منها عن المحل . فیقول لهم قائل : الستم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل فی الذهن و هو عرض ، حتی قلتم : ان الشیء له وجود فی الأعیان ، ووجود فی الأذهان، واذا جاز أن یحصل حقیقة الجوهر فی الذهن وهی عرض ، جاز ان یکون فی العالم العقلی ماهیات قائمة بذواتها ، ولها اصنام فی ذلك العالم لایقوم بذواتها ، فانها کمال لغیرها ، ولیس لها کمال الماهیـات العقلیه، کما أن مثال الماهیات الخارجیة عن الذهن من الجواهر یحصل فی الذهن ، ولایکون قائمة بذواتها ، لأنها کمال وصفة فی الذهن ولیس لها من الاستقلال ماللماهیات الخارجة حتی یقوم بذاتها فلایلزم أن یطرد حکم الشیء فی(١)مثاله...» .

وفیه مالایخفی اماأولا : فلانه یلزم منه آن یکون بین الاشراقیین والمشائین نزاع معنی فی هذه المسالة التی هی(٢)من الأصول. وأماثانیاً : فلان اختلاف افراد طبیعة نوعیة فی الحلول واللاحلول ممتنع ضرورة ، وذلك بخلاف ماعلیه افراد طبیعة جنسیة لجواز اختلافها فیه تبعاً لمالها من الفصول . واما ثالثاً: فلان الجوهر جنس عال ولکن مع ذلك لایختلف افراده بالجوهریة والعرضیة ، بل انما یرتسم الشیء الحقیقة فی الذهن فیکون جوهراً، وذلك کما نص علیه الشیخ فی غیر موضع من قاطیغوریـاس کتابه . هذا علی ما حققناه وأن کان ظاهر مایتراآی مما وقع عنه فی هذا الفن الذی نحن بصدد شرحه توهم ماقاله . واما رابعاً : فـلانا لوسلمنا مایتراآی من ظاهره فنقول : فرق بین اختلاف افراد طبیعة واحدة فی ظرف واحد

---

(١) حکمت اشراق ط انستیتو ایران وفرانسه باحواشی پروفسور هنری کربین ط١٣٣٢ ه ش، شرح حکمت اشراق ط تهران ١٣١٤ ه ق . ص٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) عجیب این مرد جلیل ساده لوح است اینهمه اختلافات بین اهل حکمت را مشاهده نموده است و عقیده دارد همه آنها نزاع لفظی است. استناد غلط و بیجای کتاب نفیس اثولوجیا تألیف شیخ یونانی به ارسطو سبب این قبیل از اشتباهات شده است .

وبین اختلافها(۱) فی ظرفین .

ثم ان الشیخ تصدی أمر المثل کماظنه الاشراقیون فی کتابه المبدء والمعادعلی ماقال : جعلوا للاشیاء وجوداً الهیا ووجوداً طبیعیاً ووجوداً منطقیاً ، وعنوا من الوجود الالهی معنیین، فبعضهم ذهبوا الی انّه نحو من الوجود الذی یکون للصورة وهی معقولة عندالمبادی التی تلک الصور علل للصور التی فی الطبیعیات، وافلاطن یجعل کل صورة معقولة قائماً بنفسه لاعلی انها معقول عاقل ، وبعضهم ذهبوا الی أنه الوجود الذی لکل شیء بحسب حده مثل الانسان الموجود فی شخص زید لأنّه انسان وعوارض، أی له حد الانسان وعوارض لحقته فنفس وجود ذلک الحد هو الجزء من الجملة التی هی حدواحد ، واعراض آخر فی شخص زید وهوأ قدم من المجموع منه ومن الأعراض تقدم الجـزء علی الکـل .ثم قال : فذلک الوجود المتقدم وان کان فی شخص زید وجزء منه یسمی الوجود الالهی والوجود الذاتی، والذی قبل کثرة الأشخاص لأنه علة لوجود ذلک الشخص فهوقبل ذلک الشخص الذی هوکل وواحد من سائر الاشخاص بما هواشخاص فهو قبل جملة الکثرة، واما الوجود الطبیعی فعنوا به الوجود المجتمع من الماهیة ومن الأعراض، ذهب أن الوجود الذی لکل شخص بماهوشخص ولیس شخص اقدم من شخص بـل الأشخاص معاً فهذاالوجود هـوالّذی مع الکثرة» انتهی .

ولایخفی جواز کون الطبیعة بعد الکثرة نظراً الی القوة الحاسة لأن العاقلة تجردها

حکیم فاضل سید احمد برقسمت علم باری حواشی مفصل نوشته است که در ضمن عقاید و آرایی که حول ِ کلمات شیخ واردشده است نقل نموده وخود در

(۱) حق آنستکه اشکال شیخ اشراق و نقض او برحکمای مشّائین وارداست اگـر تشکیک در حقایق جاری نباشد باید اختلاف بین مفاهیم بحسب صدق موجود نباشد والمصیر الی ما حققناه فی المقدمة .

صدد توجیه کلام شیخ در صور مرتسمهٔ مستند به‌مشاء برآمده‌است ولی حق آنست‌که مشائیه تصریح نموده‌اند که ملاك‌علم تفصیلی حق‌صور مرتسمه واعراض ذهنیه‌است. ما بطور مختصر دراین‌مسأله وارد می‌شویم وبعد به‌نقل حواشی سید بر برخی ازمواضع شفا درعلم‌حق می‌پردازیم .

مسلك محشی در علم حق ، همان طریقهٔ میرداماد استاد اعظم اوست. توجیهات او مذهب شیخ رئیس را در نسبت بصور مرتسمه و بیان اینکه شیخ اعظم دراین مسأله نه‌تمجمج دارد ونه‌به‌تناقض دچارشده‌است مأخوذ ازمیرداماد است. حقیر اگر درصدد جرح وتعدیل کلمات او دراین‌باب برآید و نیز بتفصیل این بحث بپردازد دامنهٔ بحث دراز وتقریر مطالب بناءاً علی مسلك‌الحق محتاج به‌بحثی مبسوط ومستوفی‌است لذا بطور مختصر برای روشن‌شدن اصل مسأله دراین‌مبحث مطالبی ذکرمی‌شود .

مسألهٔ علم باری‌تعالی یکی ازمسائل مهمهٔ الهیات بالمعنی الأخص‌است این مسأله تا قبل‌از صدرالمتألهین بطورکامل تحقیق نشده‌بود تحقیق کامل درمسألهٔ وهمچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشند بنحوی که جمیع متغیرات ومتحرکات مشهود حق باشند بدون‌آنکه درشهود وعلم‌حق تغیّر و انفعالی پیدا شود ازمختصات این رجل عظیم‌الشأن وحکیم الهی‌است(۱) .

۱ــ صدرالمتألهین در مبدء ومعاد چاپ‌سنگی طهران (١٣١٤ ق) ص٦٦ فرموده‌است : «واماکیفیة علمه بالاشیاء، بحیث لایلزم منه‌الایجاب، ولا کونه فاعلا و قابلا و کثرة فی ذاته بوجه ــتعالی عنه علواً کبیراً ــفاعلم انها من اغمض‌المسائل‌الحکمیة، قل من‌یهتدی الیها سبیلا ولم یزل قدمه فیها! حتی‌الشیخ الرئیس ــابی‌علی‌سیناــ مع براعته وذکائه‌الذی لم یعدل به ذکاء، والشیخ‌الالهی صاحب‌الاشراق مع صفائه فی‌الذهن، وکثرة ارتیاضه بالحکمة، ومرتبة کشفه وغیرهمامن‌الفائقین فی‌العلم واذا کان هذا حال امثالهم فکیف من دونهم من اسراء عالم‌الحواس مع غش‌الطبیعة ومخالطتها، ولعمری ان اصابة مثل هذاالامرالجلیل علی‌الوجه الذی هو یوافق‌الاصول‌الحکمیة ویطابق‌القواعد الدینیة متبرءاً عن‌المناقضات ومنزها عن‌المؤاخذات فی اعلی طبقات‌القوی‌الفکریة البشریة، و هو بالحقیقة تمام‌الحکمة‌الحقة‌الالهیه . ولصعوبة هذاالمطلب وغموضه انکر بعض‌الاقدمین من‌الفلاسفة علمه بشیء فضلوا ضلالا بعیداً وخسروا خسراناً مبیناً» .

اقوال حکما در علم باری مختلف است ، برای روشن شدن مطلب مسالك مختلف درعلم را ذکر می‌نمائیم وسپس می‌پردازیم به‌بیان قول حق .

۱- معلم ثانی ابونصر فارابی و ابوعلی‌سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری و اتباع آنها علم تفصیلی مبدء را بصورمرتسمه در ذات می‌دانند .

۲- شیخ‌الإشراق و محقق طوسی وسیدمحقق داماد وشارح حکمةالاشراق علامهٔ شیرازی(۱) وشارح‌دیگر حکمت‌اشراق شمس‌الدین‌محمد شهرزوری وجمعی دیگر از اعلام متأخر ازاین اعاظم جمیع صفحات وجود را از مجردات و مادیات بسائط ومرکبات علم تفصیلی حق می‌دانند .

۳- جمعی مثل فرفوریوس وبسیاری از مشائین ازباب اتحاد صور عقلیه و حقایق معقوله با وجود حق‌تعالی - حق‌را عالم به‌اشیاء می‌دانند .

٤- افلاطون الهی، واتباع او، ملاك علم تفصیلی‌حق به‌اشیاءرا به‌صورمفارقه ومثُل نوریه می‌دانند وحقیقت حق بواسطهٔ شهود ارباب انواع همهٔ حقایق را مشاهده می‌نماید. حقایق نوریه نزد آنها علوم تفصیلی حقند .

٥- معتزله بواسطهٔ اشکالات وارد در علم قبل‌از وجود معلوم و عدم‌امکان تعلّق علم بمعدوم صرف، قائل به‌ثبوت ماهیات ومعدومات قبل‌ازوجود خارجی ماهیات شده‌اند و ازبرای ممکنات قبل از وجود ثبوت قائلند (ثبوت‌الماهیات منفکّة عن کافّةالوجودات) وملاك علم حق درنزد این‌جماعت که درحقیقت از اصحاب خنّاسند ثبوت ماهیات منفکّة عن کافّةالوجودات‌است (۱) .

۱- خلاصهٔ اقوال در علم بشرح زیراست :

بعضی از اقدمین علم حق را بذات خود انکار نموده‌اند. برخی علم حق‌را بمعلولات خود نفی نموده‌اند. چون علم معلوم لازم دارد و معلومات (معلولات) در ازل نبوده‌اند. قائلان بعلم تفضیلی حق در ازل، اختلاف‌کرده اند. بعضی ملاك علم تفصیلی حق‌را مفاهیم ومعانی ذهنیه، وبرخی ثابتات خارجیه دانسته‌اند. و عده‌ای علم حق‌را مثُل عقلیه، وجماعتی اتحاد صور علمیه با ذات حق، و جمعی ذات‌حق را علم اجمالی بهمه‌چیز دانسته‌اند، وعلم تفصیلی اورا نفس معالیل امکانیه میدانند بعلم حضوری . جماعت دیگر علم تفصیلی حق‌را بصور مرتسمه در ذات دانسته‌اند . فریقی علم حق‌را بعقل‌اول علم تفصیلی و به‌ممکنات علم اجمالی دانسته‌اند .

٦- محققان از اهل کشف وشهود، ملاك علم تفصیلی حق به‌اشیاء را، عبارت از ظهور و تجلی ذات درمقام احدیت بصور اسماء وصفات واعیان ثابته می‌دانند. این قول بدون تأویل با کلام معتزلی فرقی قابل‌توجه ندارد، معتزله قائل به‌ثبوت ماهیات درعین وخارجند وعرفا قائل‌به‌ثبوت اعیان ماهویه منفکّة عن‌الوجود در موطن ادراك وعلمند لذا ملاك علم حق را به‌مفاهیم وماهیات درموطن‌علم میدانند. ولی قطعاً ظاهر این‌کلام مراد عرفا نمی‌باشد لذا تصریح کرده که اعیان یك‌نحو وجود خاصند. ما درمباحث بعدی این‌مطاب‌را روشن خواهیم نمود.

٧- جمعی ذات حق را علم اجمالی مقدم برکائنات میدانند، و مقارن این‌علم قائل بعلم تفصیلی می‌باشند.

٨- برخی ذات حق راعلم تفصیلی نسبت بمعلول اول، وعلم اجمالی به‌سایر معالیل امکانی می‌دانند. ملاك علم تفصیلی حق را به‌اشیاء بصور مرتسمه در عقل اول دانند، محقق طوسی در بعضی ازموارد این‌قول را اختیار کرده‌است.

شیخ‌الرئیس (قده) در الهیات‌شفا(١) گفته‌است: «واعلم ان‌المعقول قد یؤخذ من‌الشیء‌الموجود -کما عرض ان‌اخذنا نحن عن‌الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة. وقدیکون‌الصورة‌المعقولة غیرماخوذة عن‌الوجود بل بالعکس، کما انانعقل صورة بنائیة نخترعها، یکون تلك‌الصورة‌المعقولة محرکة لاعضائنا الی ان نوجدها، فلا یکون وجدت فعقلناها، ولکن‌عقلناها فوجدت، ونسبة‌الکل‌الی‌العقل‌الاول‌الواجب الوجود هو هذا؛ فانه یعقل ذاته وما یوجبه ذاته، ویعلم من‌ذاته کیفیة کون‌الخیر فی‌الکل؛ فیتبع‌الصورة(صورته‌خ‌ل) المعقولة-صورة‌الموجودات علی‌النظام‌المعقول عنده لاعلی انها تابعة اتباع‌الضّوء للمضیء والإسخان الحار، بل هو عالم بکیفیة نظام‌الخیر فی‌الوجود وانه عنه وعالم بأن هذه العالمیة یفیض عنها الوجود علی الترتیب‌الذی یعقله خیراً ونظاماً، وعاشق ذاته‌التی هی مبدء کل نظام خیر من حیث هی کذلك، فیصیر نظام‌الخیر معشوقاً له بالعرض، لکنه لایتحرك الی ذلك عن شوق».

١- الهیات شفا، طبع‌سنگی، طهران ١٣٠٣ق، ص٥٩١، الهیات ش ط ق ه ١٣٨٠ ه ق ص٣٤٦.

شیخ قبل‌از بیان این‌مطلب اثبات‌کرده‌است که حق‌تعالی بذات خود عـالم است وعلم بذات مستلزم تعدد و تکثـر درذات نمی‌باشد بلکه ذات حق با فرض بساطت، علم وعالم ومعلوم‌است. البته چون علم بعلت تامه مستلزم علم بمعلـول است حق‌تعالی به‌اشیاء معدومه بنحواجمال وبساطت عالم‌است ازاین‌علم بذات ، صور موجودات خارجیه منبعث می‌شوند - وازعلم بصور علم‌به‌موجودات‌خارجیه بنحو تفصیل لازم می‌آید . علم تفصیلی حق به‌اشیاء به‌صور مرتسمه در ذات‌است وچون این‌کثرت بعداز ذات‌است مستلزم تکثّر و ترکیب درذات نمی‌باشد بلکـه ذات مبدء صدور کثرات درموطن علم تفصیلی متأخر ازذات می‌باشد. چون در بادی نظر احتمال می‌رود که علم ارتسامی بدون وجودمعلوم‌خارجی محقق‌نشود، بلکه باید ازخارج انتزاع‌شود وانتزاع صور ازخارج ملازم با انفعال ذات‌است ، برای رفع این‌احتمال شیخ علم‌را منقسم بعلم فعلی و علم انفعالی نموده، و علم فعلی را مبدء وجود معلوم درخارج دانسته‌است .

شیخِ فلاسفهٔ اسلام در اشارات بعداز ابطال اتحاد عاقل ومعقول، و اتحاد نفس با عقل فعال ، وبیان نحوهٔ ارتسام صور عقلیه در جوهر عـاقل ، درکیفیت ارتسام صور عقلیه در ذات واجب ومبادی عقلیه که علومشان فعلیست فرموده است(۱):«**تنبیه** الصورالعقلیة قد یجوز بوجه ـما- ان‌تستفاد من‌الصورالخارجیة مثلاً کما تستفید صورةالسماء من‌السماء، وقدیجوز ان‌یسبق‌الصورة اولا الی‌القوة العاقلة، ثم یصیر لها وجود من‌خارج، مثل ماتعقل شکلا ثم تجعله موجوداً ویجب ان‌یکون مایعقله واجب‌الوجود من‌الکل علی‌الوجه‌الثانی» .

مراد شیخ آنست‌که علم یامستفاد از خارجست ازآن تعبیر بعلـم انفعالی شده‌است یاآنکه امرخارجی مستفاد ازعلم‌است و علم سبب وجود خارجی معلوم گردیده‌است این‌علم را اصطلاحاً علم فعلی می‌نامنـد . چون حقیقت حق مبـدء صدور اشیاء وفاعل بالعنایه‌است علمش علم انفعالی نمی‌باشد متعین‌است که علم حق علم فعلی بوده‌باشد والا لازم‌آید انفعال حق ازغیرخودش .

۱- جزء ثالث شرح اشارات چاپ‌جدید طهران ۱۳۷۹ ص ۲۹۸ .

چون هریك ازاین دوعلم (فعلی وانفعالی) یا حاصل از سبب عقلی‌است (موجود مفارق) که‌درجوهر عاقل حصول پیدامینماید یاآنکه‌منبعث ازذات‌جوهر عاقل می‌شود علوم حاصله ازغیر باید ناچار منتهی به‌علمی شوندکه‌منبعث از ذات گردد والا باید علل واسباب تناهی نداشته‌باشند. پس باید علم حق‌تعالی فعلی و منبعث از ذات باشد وازغیر حاصل نگردد. لذا دراشارات فرموده‌است(۱): «کل واحد من‌الوجهین قد یجوز ان‌یحصل من‌سبب عقلی مصور لوجود الصورة فی الأعیان، او غیر موجودها بعد فی‌جوهر قابل للصورةالمعقولة؛ و یجوز ان یکون یکون للجوهرالعقلی من‌ذاته لامن غیره. ولولا ذلك لذهب‌العقول‌المفارقة الی غیر النهایة. وواجب‌الوجود یجب ان‌یکون له ذلك عن‌ذاته» .

ازآنجایی‌که بنابرفلسفهٔ شیخ، علم تفصیلی حق‌به‌اشیاء درمرتبهٔ ذات‌نیست بلکه درمرتبهٔ متأخره ازذات و بصورمرتسمه‌است و حق‌تعالی بهمهٔ موجودات بترتیب علّی ومعلولی احاطهٔ علمی دارد گفته‌است: «واجب‌الوجود یجب ان‌یعقل ذاته بذاته علی ماتحقق، وتعقل مابعده من‌حیث‌هو علةلمابعده ومنه‌وجوده، وتعقل سایرا لأشیاء من‌حیث وجوبها فی‌سلسلةالترتیب النازل من عنده طولاً وعرضاً».

این‌مسلك درعلم باری بی‌نهایت سخیف‌است شیخ‌الاشراق و خواجهٔ‌طوسی وسایر محققان ازمتأخران، وجوه فساد این‌قول را بیان‌کرده‌اند؛ اگرچه همهٔ این اشکالات آنها برشیخ و اتباع او وارد نمی‌باشد ولی چون حقیقت حق‌تعالی درنهایت صرافت وتجرداست اثبات وجود ذهنی ازبرای موجودی ثابت‌است که در دار حرکات و استکمالات واقع شده‌باشد ومجرد تام مثل حق‌تعالی وعقول عالیه وملائکه باید همهٔ کمالات آنها درمرتبهٔ ذاتشان ثابت‌باشد واگر درمقام ذات ثابت نگردد باید درذات جهت قوهٔ قبول کمال ومنشأ حصول صورت ذهنی وعرض حال بوده‌باشد. علاوه براین آنچه که ازمجرد تام تراوش نماید باید وجود عینی خارجی باشد نه‌مفهوم ذهنی وماهیت کلیه چون جاعلیت ومجعولیت در انحای وجوداتست ومتعلق علم حق قبل‌از ایجاد باید اشیاء خارجیه باشند نه

---

(۱) جزء ثالث شرح اشارات طبع جدید طهران ۱۳۷۹ ص۲۹۹ .

معانی ذهنیه وماهیات کیه وچون صور ذهنیه معلول حقند ممکن نیست علم عنائی حق نسبت به‌موجودات خارجیه وسلاسل طولیه وعرضیه باشند والا لازم می‌آید که حق‌تعالی در علم تفصیلی و شهود کمالی که مبدء وجود اشیاست محتاج به‌مفاهیم ومخلوقات ذهنی خود باشد. واینکه شیخ ازمعتقد افلاطون و اتباع او که ملاك علم تفصیلی حق را مثل نوریه دانسته‌اند دوری کرده و قول به صور مرتسمه را اختیار کرده‌است برای‌آنست‌که حق را در ایجاد محتاج بغیر خود ومخلوقات خود نداند دراین‌جا حق‌را در اکمل صفات محتاج بغیر دانسته است. مفسدهٔ نفی علم تفصیلی ازحق کمتراز اختیار چنین علم‌تفصیلی از برای حق می‌باشد.

دیگر ازمفاسد قول بصور مرتسمه آنست‌که باید اول الصوادر و حقایق مستکن ومتوطن درصقع ربوبی، اعراض ضعیف‌الوجود ومفاهیم ذهنیه باشد نه عقل اول، وقول بترتیب سببی ومسببی درمعانی ذهنیه از اغلاط‌است. لازمهٔاین قول صدور کثیر ازواحد محض من‌جمیع‌الجهات می‌باشد.

علاوه براین‌اشکالات، صور ذهنیه چون از لوازم وجود خارجی حقند، و حق‌تعالی ماهیت بوجه‌من‌الوجوه ندارد، باید جواهر خارجیه باشند نه اعراض ذهنیه. علاوه بر اینها باید این‌معانی بحسب وجود علمی چون‌وجود ذهنی‌هستند. حلول درحق داشته‌باشند وقیامشان قیام حلولی باشد نه‌صدوری و اگر صادر از حق وقائم بآن باشند جواهر خارجی می‌شوند نه مفاهیم ذهنی – و نیز در جای‌خود بیان شده‌است که علم تام بموجود صاحب سبب حاصل نمی‌شود مگر ازناحیهٔ سبب تامی که وجود مسبب ازآن افاضه می‌شود، وچون ذات حق‌تعالی مبدء افاضهٔ وجوداست باید علم بموجودات بنحوهٔ وجود آنها درمرتبهٔ ذات حق ثابت‌باشد نه‌آنکه علم بوجودخاص معلول بواسطهٔ مفهوم‌کلی وماهیت‌ذهنی حاصل گردد و انحای وجودات باید باعتبار وجود مشهود و معلوم حق باشند نه باعتبار مفهـوم. این قول نیز علاوه بر اشکالات متعددی که برآن وارداست مستلزم نفی علم تفصیلی درمقام ذات‌است. بنابراین قول نیز ذات حق‌تعالی فاقد علم کمالی

می‌باشد ، درمباحث بعدی بیان خواهیم کرد که حقیقت مقدسهٔ حق باید درمقام ذات جامع جمیع نشئآت وجودیه‌باشد. وآنچه ازکمال فرض‌شود درصمیم ذاتش موجود باشد، واگر مرتبه‌ای ازکمال وجودرا فاقد باشد واجب‌الوجود من جمیع الجهات نخواهدبود چون فلاسفهٔ اسلام قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را بنحو کامل تعقل نکرده‌اند از اثبات علم‌تفصیلی درموطن ذات عاجز مانده‌اند، لذا برخی علم تفصیلی حق‌را به‌صور مرتسمه وجمعی علم تفصیلی را نفی کرده‌اند و عده‌ای صفحات وجود را علم حق دانسته‌اند. صدرالمتالهین علم عنائی و تفصیلی را در موطن‌ومشهد ذات اثبات کرده‌است ما بعداز نقل کلمـات قوم مشرب آن حکیم بزرگ ــعظم‌الله قدره‌ــ را نقل خواهیم‌نمود .

صدرالمتألهین در مبدء ومعاد(۱) در ابطال طریق مشائین در علم‌حق گفته است: «علم حق به‌اشیاء اگر بصور مرتسمه باشد؛ چون هر صورت کلیه‌ای اگر هزار تخصیص برآن واردشود اباء از قبول شرکت ندارد ــ چون مناط جزئیت یا احساس‌است یا علم‌حضوری ــ لازم‌آید که حق‌تعالی به‌جزئیات از جهت آنکه جزئی هستند عالم نباشد ، همه صفحات وجود چه ابداعیات و مجردات و چـه مادیات وکائنات را بـا صورت ذهنی ادراك نماید، ونفس حقـایق اشیاء برای او مکشوف نباشد، درحالتیکه جمیع کائنات و ابداعیات از او صادر وفایضند و او مبدء جمیع موجودات حسی وخیالی وعقلی می‌باشد، حقایق وجودی بدون آنکه برای حق بحسب ذات مکشوف‌باشند فایض وصادر نخواهندشد. اما بیان علـم حق بطریق ومشربِ حکمای اشراق ازقرارزیراست :

شیخ‌الاشراق در حکمت‌الإشراق(۲) در بیان علم حق‌تعالی گفته‌است : «لما تبین ان‌الإبصار لیس من‌شرطه انطباع شبح او خروج شیء، بل‌یکفی عدم‌الحجاب

۱ــ مبدء ومعاد ط سنگی، طهران ۷۹ در ذیل عبارت مذکور گفته‌است: «فقد ثبت و تحـقق من تضاعیف ما ذکرنا ان‌القول باثبات‌الصور للواجب وتقریر رسوم‌المدرکات فیه تعالی قول فاسد ورأی سخیف وتجاسر فی حق‌المبدء‌الاعلی ــجل کبریائه عن ذلك وعلا علواً کبیراً.» .

۲ــ شرح حکمة‌الاشراق جزء ثالث چاپ سنگی طهران سنة ۱۳۱۳ ق ص ۳۵۸ .

بین‌الباصر والمبصر، اذعند مقابلةالمستنیر للعضوالباصر یقع علم‌اشراقی للنفس. فنورالانوار ظاهر لذاته علی ماسبق، وغیره ظاهر له -فلا یعزب عنــه مثقال ذرة فی‌السماوات والأرض- اذلا یحجبه شیء عن شیء انه اذا لم‌یحجبه شیء عن شیء فعلمه وبصره واحد ونوریته قدرته» .

بنابرطریقهٔ شیخ‌الاشراق واتباع اوعلم‌حق عبارت ازاضافهٔ نوریه حضوریهٔ اشراقیه بین او واشیاست . بنابر طریقهٔ شیخ‌الاشراق علم حق برگشتش ببصر اوست . چون حقیقت ابصار نزد شیخ‌الاشراق بخروج شعاع وانطباع نمی‌باشد و باضافهٔ نوریه بین نفس ومبصراست قدرت وعلم وبصردرحق شیء واحدند .

وچون علم حق باشیاء نزدمشائین بصور مرتسمه ورسوم علمیه‌است ناچار بصردرحق برگشتش بعلم است ، هرصورت کلیه اگر هزار تخصیص هم برآن وارد شود جزئی نخواهد شد بلکه کلی ومثالیست .علم بنابرطریقهٔ شیخ‌الاشراق اضافهٔ قیومی حق بجمیع کائنات‌است واضافهٔ‌قیومه‌اش بعینها ابصاراست . درمبحث بعدی خواهیم گفت که جمیع اضافات متعدد باضافهٔ‌واحد برمی‌گردند که‌اضافه نوری حق‌باشد بجمیع کائنات علت عدم حجاب بین حق واشیاء احاطهٔ قیومیه مبدء وجوداست برجمیع موجودات وهیچ موجودی ازحیطهٔ قدرت خارج نمی‌باشد وخداوند بواسطهٔ احاطهٔ قیومیه ودربرداشتنش جمیع فعلیات ونشئات راحجابی بین اواشیاء نمی‌باشد بهمین جهت ذات وحقیقت هرشیء ازبرای او مکشوفست واشراق حضوری نزد ارباب معرفت اشرف واتم انحای ادراک‌است . ارتسام‌صور درذات حق موجب تکثر ذات وعلت انثلام وحدت حقیقیه حق می‌باشد و جمیع صفات کمالیه بوجود واحد در ذات او موجودند .

شیخ‌الاشراق درمقام ابطال قول‌حکمای مشائین گفته‌است(۱) : «والمشاؤون واتباعهم قالوا علم واجب الوجود لیس زایداً علیه(۲) بل هوعبارة عن عدم غیبته عن

۱- شرح حکمةالاشراق چاپ‌سنگی طهران ۱۳۱۳ ص۳۵۹ .

۲- اگر علم واجب زائد برذات باشد چون علم عبارت‌است از حصول اشیاء در ذات عالم باید ذات حقهٔ احدی متکثر باشد بلکه علم واجب نزد مشائین بذات خود عبارت‌است از حضور ذات ازبرای ←

ذاته المجردة عن المادة ، و قالوا وجود الاشياء عين علمه بها . فيقال لهم: ان علم ثم لزم من العام شیء فیتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ، فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العام بمعلوله غير العلم بذاته .»

شيخ الاشراق در حكمة الاشراق بعد ازابطال قول بصور ورسوم در ذات حق وانكار علم تفصیلی قبل از اشیاء گفته است: «فاذن الحق في العلم على قاعدة الاشراق هو ان علمه بذاته هوكونه نورآلذاته وظاهر آلذاته وعلمه باشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها اومتعلقاتها التي هي مواضع (مواقع خل) الشعور المستمر للمدبرات العلويه، وذلك اضافة وعدم الحجاب سلبی. والذي يدل على ان هذا القدر كاف في علمه بها هوان الابصار لما كان بمجرد اضافة ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب ، فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له، وتعدد الإضافات العقليّة لا توجب تكثّراً في

→

ذات و عدم غیبت ذات ازدات بآنها گفته میشود جایزنیست علم باشیاء سبب وجودآنها شود چون اگر بداند بعداز دانائی علم به‌اشیاء لازم‌آید علم باشیاء مقدم بر اشیاء وعدم غیبت از اشیاء میشود چون علت باید بر معلول بالذات مقدم باشد چون عدم‌غیبت از اشیاء بعداز تحقق وجود اشیا میباشد چون عدم غیبت ازموجودات درحال عدم موجودات محال‌است .

اشیای معدوم درخارج اگر در ذات ربوبی حاصل‌گردند بنحو ارتسام کمااینکه مشاء علم بغیر را بنحو ارتسام میدانند بعبارت دیگر علم حق باشیاء اگر عبارت از عدم غیبت اشیاء از حق تعالی باشد با تجرد جایزنیست که علم حق باشیاء مقدم بر اشیاء باشد و وجود اشیاء منوط بعلم حق‌تعالی به اشیاء بوده‌باشد چون عدم غیبت شیء بدون وجود شیء محقق نمی‌شود اگر علم حق به‌اشیاء عبارت از صورت موجود از اشیاء در ذات حق باشد چون این صور معالیل حقند باید مقدم بر نفس خودشان باشند یا تسلسل درصور مرتبه لازم‌آید .

صدرالمتألهین در تعلیقات برشرح حکمة‌الاشراق ازاین اشکال جواب داده‌است ولی جوابش تمام نیست مشاء چون حق‌را فاعل بالعنایه میدانند باید برای ایجاد صور علم سابق بنحو تفصیل قائل شوند ویا ملتزم گردند که علم بصور بنحو تفصیل در ذات لازم‌نیست اگر لازم نباشد در وجود خارجی هم این‌نظام عجیب عوالم وجودی احتیاج بعلم تفصیل ندارد علم تفصیلی اگر لازم‌است در نظام علمی‌هم که عالم صور مرتسمه‌است لازم‌است .

ذاته. (۱) واما العنایة علی ماذکره المشاؤون فلاحاصل لها. واماالنظام العجیب فلزم من عجیب الترتیب والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعکسة کما مضی. و هذه العنایة مماکانوا یبطلون بها قواعد اصحاب الحقایق النوریة ذوات الطلسمات، وهی فی نفسها غیرصحیحة واذا بطلت تعین ان یکون ترتیب البرازخ عن ترتیب الأنوار المحضة واشراقاتها المندرجة فی النزول العالی الممتنع (۱) فی البرازخ.»

کلام این شیخ عظیم در مسألهٔ علم باری وانکارعام تفصیلی درمقام ذات خارج ازاسلوب تحقیق است اگرچه بنابه تصریح ملاصدرا دربرخی ازآثار خود، بهترین مسالك درعلم، مسلك این رجل بزرگ است. علم حق باشیاء اگربنفس ذات نوریه متأخر ازذات حقند یاملاك علم باشیاء اضافهٔ اشراقیه حق باشد چون اضافهٔ اشراقیه متأخر ازذات حق است آیا علم حق بوجود موجودات قبل ازاشیاء درمقام ذات چه نحوه است؟ این حکیم بزرگ معنای باین دقیقی راکه لب لباب مـرام است نادیده گرفته است. آیا نظام عوالم وجودی ظل نظام ربانی نمی‌باشد؟ این نظام عجیب و ترتیب تام بین اشیاء ازچه نظام اتقن واتمّی منبعث گردیده است؟ باقاعدهٔ امکان اشرف اثبات نموده‌ایم که جمیع مراتب وجودیه ونظامات مترتبه دراین عالم، در ذات مقدس حق بنحو اعلی واتم بدون شائبه تکثّر در واحد حق، وبودن بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة، کما هو حقها پی‌نبرده است لذا علم عنائی حق راانکار کرده است.

۱ـ برای‌آنکه منشاء تکثر یـا اختلاف حقایق اضافات است مثل اختلاف بین اضافـهٔ فاعلیت و منفعلیت یا مانندابوت و بنوت و تقدم و تأخّر و نظائراینها واجب‌الوجود اضافه‌اش به‌اشیاء اضافـه قیومیه‌است که مبدء جمیع اضافات است.

۱ـ در آخر عبارت مذکور فرموده‌است: ففی عالم النورالمحض المنزه عن بعدالمسافة کل ماکان اعلی فی مراتب العلل فهو ادنی الی الادون لشدة ظهوره فسبحان الاقرب الارفع الادنی واذاکان هواقرب کان هو اولی بالتأثیر فی کل ذات وکمالها والنور هو مقناطیس القرب».

بایددانست که مفسده انکار علم تفصیلی، کمتراز مفسده اعتقاد بصور ارتسامی و نقوش ذهنی نمی‌باشد. برای‌آنکه علت مختار که قدرت و اختیار درمقام کنه ذات او موجوداست امکان ندارد بدون علم بخصوصیات و تعینات معلول، موجود شخصی خارجی‌را ایجاد و اظهار نماید.

افضل المتأخرین محقق طوسی شارح مقاصد اشارات (قده)بعد ازتوضیح کلمات شیخ درعلم باری وصور مرتسمه گفته‌است: «ولاشك فی‌ان القول بتقرر لوازم‌الاول فی ذاته قول بکون‌الشیء‌الواحد قابلا (۱) وفاعلا معاً، وقول بکون‌الاول موصوفاً بصفات غیر اضافیة‌ولاسلبیة علی‌ماذکره‌الفاضل‌الشارح، وقول بکونه‌محلا لمعلولاته‌الممکنة‌المتکثرة ـ تعالی عن ذلك علواً کبیراً ـ، وقول بان معلوله‌الاول غیرمباین لذاته(۲)، وبانه تعالی‌لایوجد شیئاً ممایباینه بذاته؛(۳) بل‌بتوسط‌الامور الحالة فیه، الی غیرذلك ممایخالف‌الظاهر من مذاهب‌الحکماء والقدماء‌القائلین بنفی العلم عنه تعالی، وافلاطون‌القائل بقیام‌الصور‌المعقوله بذاتها. والمشائون‌القائلون باتحاد‌العاقل والعقول‌انما ارتکبوا تلك‌المحالات حذراً من التزام هذه‌المعانی. ولولا انی اشترطت علی نفسی فی صدر هذه‌المقالات ان لاأتعرض‌لذکر مااعتمده‌لبیّنت وجه‌التفصی من هذه‌المضائق وغیرها بیاناً شافیاً لکن‌الشرط املك.»

حقیقت مقدسهٔ حق چون مجرد من جمیع‌الجهات و واجب الوجود بالذات است باید همهٔ کمالات را درمرتبهٔ ذات واجد باشد اگرکمالی را درمقام ذات‌واجد نباشد ودرمرتبهٔ متأخرهٔ ازذات واجد شود باید جهت قبول وانفعال از غیر در او موجود باشد؛ بلکه هر موجودِ مجردی باید آنچه که کمال ازبرای اوامکان دارد

۱ـ حکماء اتفاق دارند براین‌که محال‌است خداوند متصف شود بصفات غیراضافیه و غیرسلبیه، باید صفات ثبوتیه عین ذات حق باشند.

۲ـ علم خداوند چون عبارت از حصول صورت ذهنیه‌است وازطرفی علم باید مقدم بر ایجادباشد، خداوند تعقل میکند عقل اول‌را بعد آنرا ایجاد مینماید (قبل وبعد بحسب رتبهٔ عقلی) پس اول‌صورت عقل اول مستند بحق‌است بعد وجود خارجی عقل اول. بنابراین معقول اول معلول اول نیست بلکه باآن مقارن‌است نه مباین.

۳ـ یعنی باید بعضی ازجهاتی‌که مدخلیت در فاعلیت حق دارند زائد بر ذات‌حق باشنددرحالیکه مبدء صدور کائنات باید نفس ذات حق باشد و آنچه که مدخلیت در فاعلیت خداوند دارد باید عین ذاتش باشد.

و چون صور مرتسمه، معلول حقند باید مرتسم وحال دراو نباشند، متعلق جعل حق نفس خارج است نه مفهوم ذهنی وماهیت کلی.

درمرتبهٔ ذاتش باشد وخارج ازحیطهٔ وجودش نباشد ممکن نیست موجود مجرد بحسب وجود باصفات کمالیه خود متحدنباشد فقدان کمال درمرتبهٔ ذات واتصاف در مرتبهٔ متأخرهٔ ازذات حاکی ازقوهٔ قبول درمقام ذات‌است آنچه را که شیخ و دیگران مثل سیدمحقق داما ، وصدرالمتألهین برای رفع این اشکال بیان کرده‌اند از تحقیق دوراست پس‌علم عنائی حق باید درمرتبهٔ‌ذات حق ثابت باشد نه‌بصور ذهنیه ومفاهیم کلیهٔ اعتباریه.

بعقیده آخوند درمبدء ومعاد ـ طریقهٔ خواجه درعلم حق بعدازطریقهٔ‌شیخ الاشراق برجمیع مسالك درعلم حق‌ترجیح‌دارد . این قول‌هم مطابق موازین‌حکمی تمام نیست چون علم مفارقات رابمادون بصورت مرتسمه دانسته‌است ماقبلا ذکر کردیم که عقول طولیه‌نیزعلمشان‌بمادون‌حضوریست‌نه حصولی علم حصولی‌منحصر است‌بموجودات واقع درعالم حرکات. چون‌اضافهٔ‌عقول بمادون‌اضافهٔ اشراقیست واحاطهٔ قیومیه بمادیات دارند . جواهر عقلیه هریك شهود می‌نمایند ذات خود را وشهود می‌نمایند معالیل خود رابشهود حضوری وانکشافی بعلمی که‌عین ذات‌است اولا ومترتب برآنست درمجالی هرعلتی علم علت بمعلول ممکن‌نیست مفهوم‌ذهنی وماهیت کلی باشد هرعلتی باید حاق وجود معاول را ادراك وشهود نماید .

ملاك علم علت بمعلول در علل فیاضهٔ وجـــود معلول علم حصولی ومفهومی نمی‌باشد شیخ‌الاشراق این معنارا بطور تفصیل بیان کرده‌است .

اشکالی راکه بشیخ‌الاشراق درنفی علم تفصیلی وعنائی قبل‌ازایجاد نمودیم بمحقق طوسی هم‌وارداست .

آنچه‌که فهم آن درنهایت غموض‌است آنستکه عقل‌اخیرمثلا شهود می‌نماید حق اول وجمیع علل طولی خود، وجمیع معلولات صادر ازخود را درمرتبهٔ وجود خود بوجودی واحد وکانه وجودی بسیط واحد مبدء انکشاف حقایق وجودی کثیره‌ای‌است ولعمری ان درك هذه‌المسألة صعب لدقة مسلکه وخفاء سبیله

اینکه درکلمات شیخ‌الاشراق مذکوراست که ابصار نه‌بخروج شعاع و نــه بانطباعست بلکه نفس بواسطهٔ مقابلهٔ جسم باعضو باصره اشراق حضوری برمبصر واجسام والوان خارجی پیدا می‌نماید کلامی باطل‌است ابصار محقق نمی‌شودمگر

آنکه نفس‌صورتی مماثل‌خارج،درصقع داخلی خود ، ایجاد نماید ، ومدرك بالذات درمقام‌نفس همان صورت‌است، چون برهان‌اتحاد عاقل ومعقول درجمیع‌ادراکات جاریست . واحساس بنابر مسلك حق آن نیست‌که حس صورت محسوس رااز مادهٔ خود مجرد نماید ، چون منطبعات درماده ، ازمحل خود منتقل نمیشوند ، بلکه ادراك ، ووجودادراکی ، یکنحوه وجود مجرد نوریست‌که ازمبدء صور، برنفس افاضه‌می‌شود . اصولا وجود ادراك بدون تجردازماده ازمحالات‌است . برای‌نفس ادراك حضوری نسبت بمادیات حاصل نشود ، وجود ادراکی باید وجودی نوری باشد ووضع ومحاذات،بین جسمانیات همان اضافات مادیهٔ ظلمانیست ، ونسب وضعی‌مانع ادراکند، علاقه ونسبت‌نوریه بین‌شیء وعلت وجودیش اضافهٔاشراقیه است که همان اضافهٔ ایجادی باشد ومسلم‌است که بین نفس و اجسام خارجیه اضافهٔ نوری امکان ندارد (۱) .

بنابرعقیده قوم که علم رابحسب ماهیت عبات ازیك صورت مساوی باوجود

۱ــ محقق سبزواری درمقام دفاع ازطریقهٔ شیخ‌الاشراق (درحواشی سفرنفس اسفار طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ ص٤٤) بیانی‌دارد که خیلی ازپیشگاه تحقیق دوراست باندازه‌ای کلام محقق محشی در حاشیه این‌قسمت از اسفار باطل‌است که انسان احتمال‌قوی میدهد که حاشیه ازمحقق سبزواری نباشد. قال ــره ــ: «ماذکره‌الشیخ‌الاشراق بمکان عال ودنّ ثمنه غال، یشیر الی مقامات‌النفس، فطریقة‌المصنف (صاحب‌الاسفار) ناظرة الی اتحادالمدرك مع‌المدرك‌بالذات، وطریقة‌الشیخ الی‌اتحاده مع‌المدرك‌بالعرض» شیخ‌الاشراق از اثبات اتحاد مدرك بالذات بانفس عاجزاست صاحب منظومه میخواهد اتحاد نفس را با مدرك بالعرض که خارج‌از حیطهٔ وجود نفس‌است ازکلام شیخ‌الاشراق استنباط‌نماید. بعدازاین‌عبارت، علم‌نفس را بقوای جسمانیه خود علم اشراقی دانسته درحالتیکه معلوم بدون تجرد تحقق پیدا نخواهد نمود، علاوه براین از یك‌مقابله‌جسمانی علم اشراقی محقق نمیشود، موجود مادی، بدون صورت علمی ، مدرك نمیشود. درذیل کلام خود گفته‌است: «مادی نسبت بمجرد مادی نمیباشد، وهمه مادیات برای مجردات حاضرند» درحالتیکه عدم تجرد از امور نسبی نمی‌باشد تا موجودی فی‌نفسه مادی و نسبت بعلل خود مجردباشد چون تجرد و مادیت نحوهٔ وجود شیء‌است. علاوه براین صور منطبع در اجسام که با باصره وضع ومحاذات‌جسمانی‌دارند مثل‌بدن وقوای بدنی محاط‌نفس نیستند بلکه‌محاطند نسبت به محیط برآن‌ها که علل طولی آن‌ها باشند . آخوند ــره ــ درعلم حصولی صورت حاصله‌را شرط دانسته و

←

معلوم دانسته‌اند ازاثبات انطوای متکثرات در ذات واحد بسیط من‌جمیع‌الجهات عاجزند وماهیات مختلفه چگونه میشود درذات واحد متمیزباشند.

صدرالمتألهین دراسفارگفته‌است: «والحق ان‌من‌انصف من‌نفسه یعلم ان‌الذی أبدع‌الاشیاء وافادها واقتضاها اقتضاءاً بالذات واوجدها بذلك‌الاقتضاء من‌العدم الی‌الوجود سواء کان‌العدم زمانیاًأوذاتیاً یعلم تلك‌الاشیاء بحقایقها ولوازمها قبل ایجادها سیما وقدکانت علی ترتیب ونظام نظامها اشرف‌النظامات وترتیبهااحسن التقویم والالما امکن اعطاءالوجود لها فالعلم بهالامحالةغیرها ومقدم علیها» (۱)

* * *

حقیقت مقدسهٔ حق، چون‌بحسب وجود بسیط‌الحقیقه وجامع جمیع‌نشئآت وفعلیات ومبدء همهٔ کمالات‌است، باید درمقام ذات همه مراتب وجودی مکشوف

←

محقق سبزواری گفته‌است درعلم، حصول صورت شرط‌نیست مثل علم مجرد بذات خود علم بمبصرات را نظیر علم مجرد بذات خود یا علم مجرد بمعالیل خود دانسته‌است ازاین‌قبیل‌تحقیقات‌بارده درتوجیه کلام شیخ‌الاشراق زیاد ذکرکرده‌است و در آخر کار هم گفته‌است چون این‌کلمات از اسرار‌است از افشای‌آن خودداری می‌کنم .

صدرالدین شیرازی در اسفار (طبع سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص۴۹) گفته‌است : «واعلم ان کون ذاته عقلا بسیطا هو ـکل‌الاشیاءـ امر حق لطیف غامض، لکن لغموضه لم یتیسّر لاحد من فلاسفةالاسلام وغیرهم حتی ـالشیخ‌الرئیسـ تحصیله وایقانه علی ماهو علیه، اذتحصیل مثله لایمکن الا بقوةالمکاشفة مع قوةالبحث‌الشدید، والباحث اذا لم یکن له ذوق تام، وکشف صحیح، لم‌یمکنه‌الوصول الی ملاحظة احوال‌الحقایق‌الوجودیة. واکثر هؤلاءالقوم مدار بحثهم وتفتیشهم علی احکام‌المفهومات الکلیة ، وهی موضوعات علومهم دون‌الانیات‌الوجودیة، ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الی مثل هذاالمقام، ظهر منهم القصور والتلجلج والتمجمج فی‌الکلام. فیرد علیهم‌الاعتراض فیما ذکروه من انه «کیف یکون شیء واحد بسیط غایةالوحدة والبساطة صورة لاشیاء مختلفة کثیرة. الخ»

۱ــ کسانی‌که علم بمجعولات وارتسام اشیاء درمعلولات‌را ملاك علم‌تفصیلی‌حق قرارداده‌اند درواقع یك‌نحوه از علم کمالی را ازحق سلب‌کرده‌اند بحسب برهان و وجدان اشیاء با تفاصیل و لوازم درمرتبهٔ ذات مکشوف حقند و ذات او علم تفصیلی وکشف حقیقی‌است نسبت بهمهٔ اشیا چون همهٔ حقایق بنحو کثرت دروحدت درمقام ذات موجودند .

ومعلوم اوباشند ، وبنحو تفصیل بهمه عوالم وجودی عالم باشد. بهمین معنا اشاره فرموده‌است: «وعنده مفاتح الغیب لایعلمها الاهو» مفاتیح صور تفصیلیه وغیب مقام ذات، ومرتبهٔ غیب هویت حق، وکنزمخفی است که ازآن بمقام لااسم له ولارسم له- تعبیر شده‌است . دلیل برعالم بودن حق بجمیع عوالم (بنحوتفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط خلاق صور خارجیه وبسیط الحقیقه وواجد جمیع شئونات و کمالات. صدرالمتألهین ازاین علم تفصیلی تعبیربعلم عنائی فرموده‌است .

عنایت بنابرطریقه صدرالدین که قائل بعلم تفصیلی درموطن ذات‌است عبارت است ازعلم ذاتی حضوری کاشف ازجمیع اشیاء بنحوتفصیل درمرتبهٔ ذات قبل از وجود موجودات . برهان براین مطلب عظیم که ازمبتکرات این علامه‌است توقف بر بیان مقدماتی دارد که درکتب خود آن مقدمات رابطور کامل بیان فرموده‌است . آن مقدمات هم ازمطالبی است که درغیرکتب این حکیم متبحر شیعی اثناعشری موجود نمی‌باشد . مقدمه اول آنکه : موجوداتی که‌دارای ماهیت کلیه‌اند درمصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند ، برخی بحسب وجود خارجی بسیطند اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند ، بعضی ازموجودات مرکب ازماده‌وصورت خارجیه‌اند و هرماده وصورت خارجیه‌هم، بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند آن چیزی که منشأ ومبدء انتزاع جنس وفصل‌است وجود واحدیست که دارای دوجهت‌است یابیشتر از دوجهت‌دارد ولی همه جهات به‌یك‌وجودموجودند. مرکبات موجودهٔ در عالم طبیعت اختلاف دارند ممکن‌است یك‌وجودبحسب قوت جامع همهٔ مفاهیم مختلفه موجوده درعالم طبیعت باشد ، وهمهٔ مفاهیم متفرقه موجودهٔ بوجودات منحازه در یك‌وجود موجود باشند . هرهویت وجودیه‌ای که بحسب نحوهٔ وجود کاملتر باشد اکثر حیطةاست نسبت بمفاهیم مختلفه نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه در جماد و نبات و حیوان باجمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند .

من کل شیء کنهه و لطیفه   مستودع فی هـذه المجموعة

مقدمهٔ دوم ــ وجود خاص از هرنوعی از انواع ، وجودی‌است که بحسب وجود خارجی متمیز ازغیر خودش‌باشد، مثلاً انسان اگرچه درطور وجود ونحوهٔ

تحقق مشتمل برجماد و جسم نامی و حساس و متحرك بالاراده است ولیکن از تجمع این معانی در انسان لازم نمی‌آید که وجود انسان همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد. معنای اشتمال انسان براین معانی آنستکه انسان در درجه وجود وهستی فعلیتی‌را دارد که همه معانی متفرقه در این وجود واحد جمعند و این معانی ناشی از استکمالاتی‌است که از مرتبهٔ جمادی شروع و بمرتبهٔ عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت ببعضی از افراد تا فناء فی‌الله ختم میشود.

مقدمهٔ سوم ــ در فن‌حکمت متعالیه‌اساطین فن خصوصاً صدرالمتألهین(قده) بیان کرده‌اند که علت مفید وجود باید از معلول بحسب ذات اشرف واکمل باشد چه‌تساوی درمرتبه منافی باعلیت ومعلولیت است علت اصل ومعلول فرع وقائم بعلت‌است وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطه حق باید جامع جمیع نشئآت وجودیه باشد بنحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض‌شودآن حقیقت همه‌آن کمالات‌را بنحو اعلی واتم واجد باشد وآنچه از کمالات بطور تفرق در اشیاء دیده میشود بنحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعند ــ ولایشذ عن حیطة علمه شیء من‌الاشیاء ــ

مراتب علم حق عبارت‌است از عنایت که نزد مشائین صور مرتسمه ونزد صدرالمتألهین عین ذات حق می‌باشد.

وقضا که عبارت‌است ازعقول طولیه وعرضیه‌که علوم‌فعلی وتفصیلی‌خارجی حقند و حقیقت حق آن‌هارا شهودمینماید صدرالمتألّهین**صور مجرده** و عقول قدسیه‌را ازلوازم وجود مبدء میداند وچون حیثیت عدمیه وجهات امکانیه درآنها نمی‌باشد آنهارا جزء عالم نمیداند عقول قدیم بالذات وباقی ببقای حقند وبین‌آنها وحق انفصال وجودی نیست.

مرتبهٔ سوم علم حق وجودات برزخیه در قوس نزولند که بجمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند چون از ماده جسمانی تجرد دارند.

مرتبهٔ چهارم علم حق نزدبرخی وجودات منغمر در ماده‌اندکه ازآنها تعبیر بسجل کون مشتمل بردفتر وجود نموده‌اند.

صدرالمتألهین وجودات مادیه را چون ملاك ادراك درآنها نیست از مراتب علم حق نمیداند مگر به‌تبع صورت مجرد محصل حقایق مادی و روح ساری در حقایق جسمانی چه آنکه هرموجود جسمانی دارای کلمهٔ حیه‌ای‌است که حفظ نوع بعهده آن میباشد.

در اسفار(۱) گفته‌است: «فما اسخف قول من حکم بان تلك‌الصورالجزئیة فی‌موادها الخارجیة اخیرة مراتب علمه تعالی وتسمی‌المادة الکلیة‌المشتملة علیها دفترالوجود بسجل‌الوجود وکانه سهی‌ونسی ما قرئه فی‌الکتب‌الحکمیة ان کل علم وادراك فهو بضرب من‌التجرید عن‌المادة وهذه‌الصور مغمورة فی‌المادة مشوبة بالاعدام والظلمات الخ».

محصل‌کلام وحاصل ومحصول آنچه که ذکر شد حق ازباب بساطت صرفه حقیقت مشتمل‌است برجمیع حقایق وقد صدر عن مصدر تأله‌الفیلسوف:

بسیطة‌الحقیقة کل‌الاشیاء - این کلمهٔ قدسیه از ارسطو نقل شده‌است، کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد. صدرالمتألهین در اثبات عام تفصیلی باری‌تعالی، باین قاعده استدلال کرده‌است. بیان تحقیقی این قاعده در بین محققان فن حکمت و عرفان از مختصات صدرالمحققین‌است، محصل این قول آنستکه: حق‌تعالی چون بسیط من‌جمیع‌الجهات ووجود و قدرت واراده و اختیارصرفست وهمهٔ کمالات‌را بنحو صرافت واجداست آنچه‌کمال درعالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی واتم آن را واجد باشد و درمرتبهٔ علم بذات علم بهمهٔ اشیاء باشد (۲).

۱- الهیات ط تهران، ص ۶۳

۲- مرحوم حکیم محقق استاد مدقق قدوه اهل‌حکمت وفلسفه آخوند ملاعلی نوری فرموده‌است: هذا هوالذی یکشف عن سر ماقال بعض ساداتنا وائمتنا علی مافی‌الکافی حیث قال (ع) فی جواب سؤال الزندیق عن ماهیته تعالی: شیء بخلاف‌الاشیاء،، ارجع بقولی هذا الی اثبات معنی وانه: شیء بحقیقة‌الشیئیة انتهی ولقد قال‌العظیم ارسطاطالیس: بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء،، ینظر الی قوله -علیه السلام-: شیء بخلاف‌الاشیاء وقوله: بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء،، ینظر الی‌قوله علیه‌السلام: شیءبحقیقة الشیئیة،، ومن ثم یلزم علمه تعالی فی مرتبة علمه بکنه ذاته بجملة‌الاشیاء، حیث لایعزب عنه مثقال‌ذرة

←

آخوند ملاصدرا دراسفار(۱) فرموده‌است : «فصل فی‌ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب‌الوجود فردانی‌الــذات تام‌الحقیقة لایخرج من‌حقیقته شیء من‌الاشیاء . اعلم ان‌واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقة غایة‌البساطة وکل بسیط‌الحقیقة کذلك فهو کل الاشیاء فواجب‌الوجود کل‌الاشیاء لایخرج عنه شیء من‌الاشیاء . و برهانه علی‌الاجمال انه‌لوخرج عن‌هویة‌حقیقته شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك‌الشیء ، والا لصدق علیه سلب سلب ذلك الشیء ، اذلامخرج عن‌النقیضین ، وسلب‌السلب مساوق للثبوت ، فیکون ذلك‌الشیء ثانیاً غیر مسلوب عنه ، وقد فرضناه مسلوباً عنه (هف) واذا صدق سلب ذلك‌الشیء علیه کانت ذاته متحصلة القــوام من حقیقة شیء ولا حقیقة شیء ، فیکــون فیه ترکیب ولو بحسب‌العقل بضرب من‌التحلیل ، وقد فرضناه بسیطاً هذا خلف» .

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت‌است و آنچه که از کمالات فرض شود آن وجود بی‌نهایت‌آن‌را واجد است باید درمقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود آنچه اراده و علم وقدرت وکمال تصور شود باید خارج از حیطهٔ علم و قدرت و ارادهٔ حق نباشد بلکه حق در مقام ذات چون واجد همهٔ نشئآت وجودیه بنحو صرافت و تمامیت است در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد چون صرف علم و قدرت ووجود و اراده علم و قدرت ووجود و اراده‌ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی فرض شود عین او یــا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی

→

فی‌الارض ولا فی‌السماء، والحق ان درك هذاالطور صعب مستصعب بحیث ماتیسر لاحد من اجلة‌العرفاء السابقین والسلاك‌العارفین ولا للحکماءالمشهورین حسبما وجدناه وتروه صدرالمحققین ومحصل هذا القول یرجع الی کونه تعالی عالماً بکنه حقیقة ذاته التی هی حقیقة حقایق‌الاشیاء واسمائه‌الحسنی انما هی حقایق‌الاشیاء بضرب اعلی وکنه ذاته‌الاحدیة بوحدته‌الحقة حقیقة تلك‌الحقایق‌الاسمائیة فصار العلم‌القدیم الازلی علماً اجمالیاً فی‌عین‌کشف‌التفصیلی فافهم» . اهل‌معنا می‌فهمند که حکیم نوری چه اندازه عمیق‌است مطالب کوتاه ومختصر او مانند الماس می‌درخشد .

بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق‌تعالی کل‌الاشیاء را بیان خواهیم‌کرد .

۱ــ جلداول اسفار اربعه چاپ‌سنگی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص۲۰۲ .

فرض شود که درحق بنحو اعلی واتم نباشد وحقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود و ترکب شیء از وجـدان و فقدان حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتست .

درکلمات ائمهٔ حکمت وسلاك بیداء معرفت این کلمه دائراست که فرموده‌اند: واجب‌الوجودبالذات واجب‌الوجودمن‌جمیع‌الجهات والحیثیات‌است وممکن‌الوجود بالذات ممکن‌الوجود من‌جمیع‌الجهاتست چون تحقیق بیان صدرالمتألهین توقف برتوضیح بیشتری دارد ناچارم از ذکر مطالبی کـه حل کثیری از غوامض برآن توقف دارد : صرف حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافهٔ متقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت بوجهی از وجوه متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلاً بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحای سفیدی نباشد و آنچه که از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد حقیقت صرفهٔ بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی وفاقد جمیع مراتب سیاهی‌است نور صرف مثلاً نوری را گویند که ابداً ظلمت در آن لحاظ نشود واگر نوری فاقد مرتبه‌ای ضعیف‌از نور باشد نـور صرف نمیشود وقویتر از آن نور در دار هستی تصویر میشود نمیشود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبهٔ فقدانی تصویرنمود چون فقدان یکمرتبهٔ ضعیف ازآن حقیقت ملازم باترکیب و عدم وجدان و ترکب شیء از وجدان وفقدان خواهد شد همینطور وجود صرف وجودی‌را گوئیم که غیر از جهت وجودی امری دیگر باآن ملحوظ نگردد و وجودی جامع‌تر و کاملتر از آن تصویر نشود و از همهٔ جهات عدمیه و کافهٔ مفاهیم و ماهیات معرا باشد هرامر وجودی وآنچه که کمال از برای وجود مطلق‌است در آن حقیقت بسیطه بنحو اعلی واتم موجود باشد وآنچه که راجع بشرور و اعدام و ظلماتست از آن مرتفع بطوریکه صادق باشدکه در حق او گفته شود: علم‌کله وقدرة کله وارادة کله. پس واجب‌الوجود بالـذات آن موجودی را گوئیم که ازجمیع جهات عدمیه وتمامی حیثیات امتناعیه وکافهٔ مفاهیم وماهیات منزه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارة اخرای ازلیت ذات وضرورت ازلیه وملازم باطرد عدم واستغنای ازغیر درمرتبهٔ ذات‌است بوده باشد . بعبارت دیگر

مستقل و قائم بذات وجامع جمیع صفات وجودی ومتصف بکافهٔ اسمای اطیفه و قهریه ، جلالیه ، جمالیه ومنشاء ظهور وبروز جمیع ماهیات ومصدر کافّهٔ فعلیات ومشهد همهٔ حقایق وجودیه باشد و آنچه در غیر موجوداست از اوست .

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال
همـه در روی نکـوی تو مصـور بینم

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب درگردش پرگار داشت

* * *

اینکه اررئیس حکمای مشائین ارسطو(قده) نقل شده است: بسیـط الحقیقة کل الاشیاء» مراد قائل همان است که ذکر شد . حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست قهـراً فردانی الذات والصفات خواهد بود . چون وحدتش اطلاقیه است همهٔ حقایق را در بر دارد لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقة الحقایق نموده اند از حیطهٔ وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد این قاعده موافق است باقول حق تعالی: «هو القاهر فوق عباده ـ الا انه بکل شیء محیط» مفاد این قاعده لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة علماً وقدرة و کمالاً وسعةً، ولیس بشیء من الاشیاء الوجودیة نقصاً» در جای دیگر فرموده اند : «(اهل عرفان) هو الظاهر والمظهر» موافقاً لقوله تعالی : «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» داخل فی الاشیاء لابالممازجة وخارج عن الاشیاء لابالمباینة ، داخل فی الاشیاء لاکدخول شیء فی شیء وخارج عن الاشیاء لا کخروج شیء عن شیء(1) .

پس حقیقت حق درمقام ذات حقیقة الحقایق ومجمع جمیع کمالات وفاقد جمیع انحای عدمیه است و فقدان کمالی از کمالات موجب ترکیب در ذات ، از

۱ـ درکلمات ائمه علیهم السلام اشارات وتصریحات لطیفه باین قاعده زیاداست ولی فهم آن کلمات شریف صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام بعلوم الهیه ممکن نیست وهرکسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد .

از کمان سست تیـر انـداختن کار هر بافنـده و حلاج نیست

جهت وجدان و فقدان و این معنا ملازم با امکان‌است .

فهم این قاعده مبتنی برتعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام بمعنای تشکیك خاصی بلکه خاص‌الخاصیست همان وجدان حق جمیع‌حقایق را و شهود آن حقایق در مقام ذات سبب احاطهٔ قیّومیه‌او بحسب ذات واحاطهٔ سریانیه‌اش بحسب فعل بهمهٔ حقایق‌است . حقیقت او تمام هرشیء و کمال هر ناقص‌است «عنت‌الوجوه للحی‌القیوم» .

صدرالمحققین درمشعر ثانی ازکتاب مشاعر (چاپ‌سنگی ص۸۵) گفته‌است: «ان للعلم حقیقة کما ان للوجود حقیقة فکما ان حقیقةالوجود حقیقة واحدة ومع وحدتها یتعلق بکل شیء ویجب ان‌یکون وجوداً یطردالعدم عن کل شیء وهو وجود کل شیء و تمام‌الشیء اولی به من نفسه لان‌الشیء یکون مع نفسه بالامکـان ومع تمامه بالوجوب ، والوجوب آکد من‌الامکان فکذا علمه تعالی یجب ان‌یکون حقیقة العلم وحقیقة العلم حقیقة واحدة ومع وحدتها علم بکل شیء «لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها» اذلو بقی شیء من‌الاشیاء ولم یکن ذلك العلم علماً به‌لم‌یکن صرف حقیقةالعلم بل‌یکون علماً بوجه وجهلا بوجه آخر ، وصرف حقیقةالشیء لایمتزج بغیره والا فلم یخرج جمیعه من‌القوة الی‌الفعل وقدمران علمه تعـالی راجع الی وجوده فکما ان‌وجوده لایشوب بغیبة شیء من‌الاشیاء کیف وهو محقق‌الحقـایق ومشیء‌الاشیاء ، فذاته احق بالاشیاء من‌الاشیاء بانفسهـا ، فحضور ذاته تعـالی حضور کل شیء ، فما عندالله تعالی هی‌الحقایق المتأصلة التی نزلت هذه‌الاشیاء منزلةالاشباح والاظلال . » انتهی کلامه رفع فی‌الخلد مقامه .

ما بطور مبسوط این کلام رابیان‌کـردیم و ازبرای زیادت توضیح میگوئیم: وجود درمقام ذات احدی صرف همهٔ کمالات‌است و حقیقت علم در حضرت ذات بنحو صرافت تحقق دارد و ممزوج باجهل نیست حقیقت علم اگر باجهل ممزوج نباشد علم بهمهٔ اشیاست معالیل امکانیه در واجدبودن ذات خود محتاج بوجود علت خود میباشند و وجود امکانی عین ربط به‌علت‌العلل‌است باقطع نظر از علت تحقق ندارد علت بحسب خارج مقوم وجود معلول‌است و معلوم تقوم بعلت دارد این تقوم غیر از تقوم اجزاء ذاتست ذات ماهیت را علت بحسب شأن داخل در

وجود معلول واحاطه‌اش احاطهٔ قیومیست معنای احاطهٔ قیومی آنستکه معلول خالی از وجود علت نیست و علت نزدیکتر از معلول بذات معلول‌است پس معالیل در وجدان وجود خود محتاج بحقند این حضور اشیاء نسبت بحق منبعث وناشی از انطوای کثرات در مقام ذات وشهود حقایق در آن مشهد میباشد(۱) تأمل کن درقول حق‌تعالی «وما من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم . وما رمیت اذرمیت ولکن‌الله رمی . قاتلوهم یعذبهم‌الله بایدیکم» از حضرت رسول (ص) واردشده‌است: «لودلیتم بحبل الی‌الأرض‌السفلی اهبط (اهبطتم‌خل) الی‌الله»

بنا برآنچه که ذکر کردیم اثبات علم تفصیلی‌حق متوقف بربیان‌قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاست ، این معنی در اثبات فعلیات جمیع موجودات و معالیل برای علت اصلی وجود اصل و پایه‌است .

تحقیق تام این‌قاعده در دورهٔ اسلامیه از مختصات صدر المتألهین‌است و همانطوری‌که مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعلی نوری فرموده‌اند احدی ازحکما و عرفای دوره اسلامی باین تحقیق پی نبرده‌است(۲) آخوند ملاصدرا در جائی فرموده‌است: «لم اجد علی وجه‌الأرض من له علم بذلك» در موضع دیگر گفته است حقیقت این‌مطلب را غیر از ارسطو کسی درك نکرده‌است . مرحوم حکیم فرزانه محقق سبزواری در حاشیهٔ اسفار(۳)گفته‌است : «ولایکون کذلك لان کلا المقامین مما وصل الیهما (وحدت در کثرت وکثرت‌دروحدت) العرفاءالشامخون حتی صار من‌اصطلاحاتهم شهودالمفصل فی‌المجمل وشهودالمجمل فی‌المفصل».

عرفا مقام احدیت را مقام تجلی ذات ازبرای ذات میدانند، وگفته‌اند : همهٔ حقایق در مقام تعین اول مستهلکند، وحقیقت حق‌تعالی همهٔ آن‌حقایق را بنحو

۱ــ الهیات اسفار چاپسنگی طهران ۱۲۸۲ ص۸٤ .

۲ــ مرحوم آخوند ملاعلی نوری «المولی علی‌بن جمشید نوری متوفی ۱۲٤٦» از اعاظم فلاسفه و حکمای دوره بعداز صدرالمتألّهین‌است وفلسفه‌آخوند بدون‌شك وتردید توسط این‌مرد بزرگ انتشار پیدا نموده‌است دراحاطه به‌کلمات ملاصدراو جودت‌فهم واستقامت‌نظر نظیرندارد برخی آن‌مرحوم‌را در تدریس وتقریر وتربیت شاگرد بر صدرالمتألّهین مقدم میدانند .

۳ــ حاشیه سفرنفس اسفار چاپ‌طهران،سنگی ۱۲۸۲ق، ص۲۸ .

کثرت در وحدت‌شهود مینماید، ازاین‌شهود تعبیر کرده‌اندبه: رؤیةالمفصل مجملاً، و از تجلی حق درمقام واحدیت‌که مقام‌ظهور اسماء وصفات‌است به: رؤیةالمجمل مفصلاً، تعبیر نموده‌اند. چون اعیان ثابته وماهیات امکانیة بظهور تفصیلی مشهود حقند و اعیان یعنی ماهیات بتبع اسماء وصفات درمقام واحدیت به‌ثبوت مفهومی وتقرر علمی تحقق دارند، ولی چون عرفای شامخین ازبرای اعیان ثابته وماهیات امکانیه تقرر ماهوی قائلند نمیتوان‌گفت معنای بسیط‌الحقیقة را آن‌نحوی که صدرالمتألهین بیان‌کرده‌است درك کرده‌اند چون تحقق وتقرر غیر وجود، دردار وجود با وحدت ذات وتوحید وجودی، منافات دارد، عرفـا به‌برخی از ثمرات قاعده‌رسیده‌اند ولی تصریح‌آنان به‌تحقّق مفاهیم، آنهارا از صدرالمحققین جدا می‌نماید. واز این باب آخوند فرمود: لم اجد علی وجه‌الأرض من له علم بذلك .

حواشی سیداحمد برمواضع مختلف شفا در علم حق بحقایق وجودی

قوله: ایضاً وکذلك‌المضافات(۱) تعرف‌انیتها لأمر (فی‌نسخة مق اثنینیتها)

---

(۱) الهیات کتاب شفا ط قاهره (۱۳۸۰ه ق ص۳۵٤ تا ۳۵٦، شفا ط تهـران گ ص ۵۸۸ ه ق) در فصل سادس: فی انه تام بل فوق‌التمام، خیر، ومفید کل‌شیء بعده، وانه حق ، وانه عقل محض، ویعقل کل‌شیء بعداز تقریر این‌اصل که حق بواسطه تجرد تام از ماده و مقدار عقل محض‌است وآنچه که مانع از ادراك وتعقل‌است دراو معدوم‌است و وجودی است ادراکی، ادراکی اتم واقوی ونیز حق‌اول چون بذاته عقل‌است معقول محض‌است و مبراست ازجهات مانع معقولیت ونیز رئیس مشائیه بعـداز بیان این‌مطلب که عـاقلیت و معقولیت بحسب مفهوم ازجمله متقابلان می‌باشند و تضایف از انواع تقابل از آن‌قسم‌متقابلانی که اطراف آنها مجتمع نشوند نیستند و نفس مفهوم سبب عدم اجتماع آنها درشیء واحـد نمی‌باشد گفته‌است: وکذلك‌المضافات تعرف اثنینیتها لأمر، لالنفس‌النسبة والاضافةالمفروضة فی‌الذهن؛ فانا نعلم علماً یقیناً ان لنا قوة نعقل بهاالأشیاء...» مراد شیخ آنست‌که عالم بـه شیء وعاقل امری که معقول‌آن واقع‌میشود، لازم‌نیست امری مبـاین باوجود معقول باشد بل‌که هر ذات‌مجرد ازماده تعقل می‌کند امری معقول ومجرد ازماده را اگرچه معقول‌نفس وجود عاقل‌باشد واین‌معنا مسلم‌است که تا شیء دارای حضور ذاتی وادراك فطری نباشد ودر مرحلهٔ اول‌حقیقت و ذاتش برای‌خودش حاضر ومشهود نگردد امور خارج از خودرا نتواند تعقل کنـد .

اقول: یعنی ان المضاف المعتبر فیه الأثنینیّة الواقعیة نظراً الی مفهومها، لا یقتضی الا مایضایفه اما کونه غیر، فبحسب امر آخر وهو البرهان. مثلاً ان ابوة زید یقتضی بنوة له سواء کان هو اوغیره ولکن البرهان یقتضی ان یکون لها بنوة قائمة بغیره(۱) وفی بعض النسخ اثنینیّتها من الثنوة وهو ظاهر. فظهر من هذا ان کون الشیء عاقلاً لایوجب ان یکون معقوله شیئاً آخر، بل یوجب أن یکون هناك معقول سواء کان ذالك هو اوغیره، مع ان العاقلیّة والمعقولیّة من المضافات. بل انما یقتضی ذلك التغایر بحسب التسمیة و ترتیب المعانی بتقدیم وتأخیر. ثم اوضحه بقوله: لالنفس النسبة والاضافة المفروضة فی الذهن.

قوله: ولااثنین فی الاعتبار.

أقول: یؤید ماقلناه من عدم التکثر بالحیثیة التقییدیة فی علم الشیء بنفسه. وبالجملة ان الهویة المجردة عن المادة حاضرة عندنفسها فیکون باعتبار وجوده لنفسه علماً وعالماً باعتبار ان عنده هویّة مجردة ومعلوماً باعتبار انّه هویة مجردة حاضرة عند نفسها، فیرجع التغایر بین هذه الأمور الی التسمیة لامن حیث الذات ولاباعتبار الحیثیات التقییدیّة کما توهّمه بعض الأجلّاء. وذلك لان حقیقة العلم حصول هویة مجردة عند مجرد سواء کان هوهو، اوغیره کما یشعربه ماوقع عن الشیخ وغیره من ائمّة الحکمة ورؤسائهم. بل الظاهر من کلام الشیخ هیهنا انه لاتغایر هناك مطلقاً لابالذات ولابالاعتبار، بل انما ذلك لمجرد التسمیة و تقدیم وتأخیر فی الذکر. ومن هیهنا اندفع وجوه من الشکوك منها: انه لایمکن علم

---

(۱) شیخ خود تصریح نموده‌است که نفس مفهوم محرك ومتحرك اقتضا ندارد که‌این دو بوجودی مباین درخارج متحقق‌باشند و این‌برهان‌است که اثبات تعدد می‌نماید ازباب‌آنکه محرك مبدء حرکت ومتحرك قابل‌حرکت میباشد وقابل امری بالقوه‌است وازباب عدم‌جواز اجتماع قوه وفعلیت درشیء واحد محرك باید امری خارج از متحرك ومفید صورت حرکت باشد.

المجرد بذاته لاقتضاء العلم اثنينية لايتصور بين الشيء ونفسه(۱)ومنها: ان ليس للجوهر المجرد من كل جهة علم بعلمه والا لزم التسلسل او القوة فيه وغيرهما من وجوه التشكيك .

والحاصل أن للعلم معان ثلاثة ، احدها : العلم بالمعنى المصدرى الاضافى الذى يشتق منه علم ويعلم وعالم . وثانيها : الحاضر عندالذات المدركة. وثالثها: هو ان منشأ الانكشاف، والحضور كاف فى المنشئية سواء اعتبر معه الحضور بالفعل اولا؟، ولاخفاء فى ان فعلية المعنيين الأولين لايتصور بدون وجود المعلوم وتحققه نحواً من التحقق، ولا فى أنهما يصيران متعددين بتعدد المعلوم، ولافى ان المعنى لأول انتزاعى لاتحقق له فى الخارج، ولافى ان المعنى الثانى لايجب ان يكون صفة للعالم، ولافى ان الثالث هو المعنى الحقيقى الذى هو أحق بهذا الاسم فاذا تمهد هذا فنقول: ان المعنى الثانى يشمل العلم الحضورى والحصولى معاً لكن الأول يتحد مع العالم والمعلوم والثانى مع المعلوم دون العالم ، بل يكون صفة قائمة به ، بخلاف الأول. فلذا لايجب ان يكون العلم بالمعنى الثانى صفة للعالم .

واما ماعليه غياث الحكماء من أنا نعلم بالضرورة ان حقيقة العلم غير الحصول وان حصول ماهية المعلوم غير العالمية ولو كان عينها لكان كل جماد عالماً ، اذما من جماد الاوقد حصل له ماهية، والمعلوم من كل شيء ماهيته ، وايضاً انا نعلم بالضرورة أن كون الشيء عالما ينكشف له المعلومات حال خارجى مغاير لنفس حقيقة الأشياء ، فلايكون نفس حقيقة العالم وحدها مصداقاً لصدق العالم فى علم الشيء بنفسه ، فان كل شيء فى نفسه هو هو ، فلو تغير عما هو عليه فى نفسه

---

(۱) جمعى ازقدماى يونان علم حق را بذات خود ازباب وجوب تغاير بين عالم ومعلوم انكار كرده‌اند وبرخى گفته‌اند: حق قبل از وجود معلولات ازباب آنكه علم بمعدوم تعلق نميگيرد انكار كرده‌اند .

لاحتاج الی مصداق آخر وراء ذاته، فلابـدّ فی کون الشیء عالماً بنفسه مثلاً من امر آخر غیر نفس ذاته یکون مصداقاً لعالمیّته، فلایکون العلم بالشیء نفس حصول ذلك الشیء فقط ...»

وهو کماتری فانه ان أراد بهکون العلم بالمعنی الأول غیروجـود الشیء المجرد وحصوله فهومسلم ؛ والایلزم منهکون المعنی الثانی کذلك والکلام فیه، وان اراد به بالمعنی الثانی فهو ممنوع والسند ظاهر . وماذکره من امر الجمادففیه مالایخفی ضرورة انه لیس هویة مجردة حتی یکون حضوره عنده علماً أومعلوماً والمعتبرفیه ذلك . وبالجملة ان الجمادات مشتملة علی المواد والأعراض المادیة المانعة عن التعقّل بالفعل، نعم لوجردت عنها لصحت أن یکون معقولةوان لم یصح ان یکون عاقلـة ، لعدم قیامها بـذواتها. نعم أنها لوکانت کذلك لکانت عاقلة ومعقولة وعقلاً. وقس علی ذلك ما ذکره بقوله: ان کون الشیء(۱) عالماً ینکشف له المعلومات حال خارجی . وذلك لأنه ایضاً ممنوع فی علم الشیء بنفسه لماعلمته آنفاً من ان نفس حقیقة الشیء الموجود بالفعل مصداق کونه عالماً بنفسه ،ولایحتاج فی ذلك الی امر مغایر لنفسه ولوبالاعتبار ، وصدق المفهومات المتغایرة علی ذات واحدة لایستلزم تغایر المصداقات الااذا استلزم ذلك الصدق تغیراً خارجیاً ولیس هوذلك کیف لاوانه لوصح ذلك یلزم عدم علم الواجب بنفس ذاته الابعد تحقق غیره الابالاعتبار وهوضروری الاستحالة . فقد انصرح أنه لاتغایر ذاتاً ولااعتباراً فی علم الشیء بنفس ذاته علماً حضوریاً . فاذا تقرر هذا فنقول : لواجب الوجود علوم ثلاثة بالمعانی المذکورة ، أحدها : هوصفة حقیقة کمالیة وهـوعین ذاته تعالی، فان ذاته تعالی بذاته منشأ لانکشاف جمیع الموجودات وظهورها وحضورها

---

(۱) سیداحمد در آثارخود زیاد متعرض کلمات غیاث الحکماء شده است و نوعاً به ایراد مناقشات بکلمات غیاث اعاظم الحکما پرداخته است. ما ازبرای احتراز از تطویل متعـرض ایرادات او نشده ایم اغلب این مناقشات قابل دفع است .

سواء كانت مظاهر المدركية وسواء كانت كلية أوجزئية ، وسواء كانت صوراً علميّة اواموراً عينيّةمحسوسة، اومعقولة، فانّ تلك الجميع حين كونها صادرةعنه تعالى منكشفة بذواتها عنده تعالى بسبب علم ذاته تعالى بـذاته، فعلم ذاته بذاته وهو عين ذاته لمّا كان منشأ لظهور كل شيء وحضوره، صار ذاته محض العلم الحقيقي بجميع الموجودات ولا يمكن التعدد فى هذاالعلم اصلاً، ولاالاجمال والتفصيل ، بل التعددوالاجمال والتفصيل انّما يكون فى متعلّقاته. ولا يخفى عليك ان هذاالعلم هو كمال ذاتى للذات ومقدم على جميع الايجادات فهو علم فعلى مقدم ازلى . واماالحضورالذى فى مرتبةالايجاد ، فهو العلم الاضافى الفعلى الذى ليس كمالاً ذاتياً للذات، وكذاالعلم بمعنى الحاضر الذى فى مرتبةالايجاد، فانّه ايضاً علم فعلى ليس علماً كمالياً للذات. وعلى التقديرين ظهر ان علمه تعالى بالأشياء ليس علماً انفعالياً مستفاداً منها، والا لما كان واجباً بجميع جهاته. ولعل الشيخ اشار اليه هيهنا بقوله: «وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الأشياء» وقد اشار الى فساد قسمين منه احدهما ماعليه فرفوريوس من اتحاد العالم مع المعلوم فيلزم تقوّمه(١) بالصور العلميّة المستفادة من غيره من الأشياء المتكثرة لاتّحادها معه اتّحاد العالم مع المعلوم . و قد نبّه الشيخ على فساده بقوله: «وليس يجوز» الى قوله: «والا فذاته امّا متقومة بما يعقل ، فيكون تقومه(٢) بالأشياء...» وهو خلف باطل ، وتحصّله بما يحصّل المحل بالصور القائمة به كما ظنّه طائفة من المهوّشين، فتقومه بها باطل سواء كان بمعنى تحصّله تحصل المحل بالحال، او تركّبه منها تركّب الشيء من الأجزاء كما زعمه فرفوريوس .

---

(١) ولنا تبعاً لصدرالمحققين توجيهاً لطيفاً وتحقيقاً عميقا فى كلام فرفوريوس وقد ذكرناه فى رسالةالعلم .

(٢) فى نسخة شفا م ق هـ ر: فيكون تقومها .

وثانیهما: عدم وجوبه تعالی من‌جمیع جهاته علی تقدیر قیامها بذاته تعالی کما نبّه علیه بقوله: «وامّا عارضة لها...» ای لذاته: ان یعـقل(۱) فلا تکون واجب‌الوجود من‌کل جهة وهذا محال...» وذلك حیث ان تلك‌الصور التی من غیره حینئذ لاینافی کونه واجباً بذاته من‌جمیع جهاته لاستنادها الیه فیکون فیه عنه لافیه عن غیره، وعلی هذاالتقدیر لاینافی ما وقع عنه فی‌الاشارات من‌العلم الحصـولی .

واما اذا وجّه کلامه علی وجه رجع الی نفی‌علمه بالأشیاء ای‌الموجودات العینیّة من‌الأشیاء ای بالصور العلمیّة، بلزوم تقومه وترکّبه او تحصّله او قیام تلك‌الصور بذاته، فیکون ممکنة قائمة به تعالی، وصفة له، فلایکون واجباً من جمیع جهاته، فیکون علمه تعالی بالأشیاء من ذاته لامن‌الصور، وهذا هوالحق ـ ولکنّه یدافع ماعلیه فی‌الاشارات. ثم انّما یتم ذلك لوقال ان تلك‌الصور صفات کمالیّة له، واما اذا قیل انّها کالموجودات‌الخارجیة، من‌الجواهر المجردة ، فلا ینافی کونه واجباً من‌جمیع جهاته. بل‌المعتبر فیه انّه اذا کانت‌الصفات صفات کمالیّة یکون عین ذاته، واذا کانت غیرکمالیّة، یکون بحیث لاتغیّر ولا تعاقب فیها نظراً الیه تعالی، وسیأتی تفصیل هذاالمرام علی‌المنهج التام. ثم ان ماذکره اللوکری فی‌کتابه بیان‌الحق ینظر الی‌الأول من‌التوجیهین بعد ان‌قال: (۲)

«ان‌العقل‌البسیط فی‌الأول ذاته ان هذاالعقل هو مبدء معقولاته‌المفصّلة. وهذه‌المعقولات‌المفصّلة لوازم ذاته، لاعلی سبیل‌الانفعال بل علی سبیل‌الفعل. وهی امّا ان‌لا یعتبر غیر متناهیة اذلیس فیهاالترتیب الطبیعی وامّا ان یعتبر غیر متناهیة لاعلی ذلك‌الترتیب فلا یعرض عنه محال...» .

---

(۱) فی‌الشفاء: واما عارضة لها ان تعقل فلاتکون واجبة‌الوجود من‌کل جهة وهـذا محـال .

(۲) لوکری‌ابوالعباس مؤلف‌بیان‌الحق، تلمیذبهمنیار ویکی‌ازاکابرمشائیهٔ‌اسلام‌است.

وقال تلمیذه بهمنیار فی‌التحصیل بهذه‌العبارة: واذا کـان واجب‌الوجود بعقـل ذاته فیعقـل ایضاً لوازم ذاته ، والا لیس یعقل ذاتـه بالتمـام، واللّوازم الّتی هی معقـولاته وان کـانت اعراضـاً موجـودة فیـه ، فلیس ممّا یتّصف بهـا او ینفعل عنها فان کَون واجب‌الوجـود بذاتـه فهـو بعینه کـونه مبدء للوازمــه ـ ای لمعقولاته بل ما صـدر عنه انّما یصـدر عنه بعـد وجــوده وجوداً تـامّاً ، و انّمـا یمتنـع ان یکـون ذاته محـلاً لأعـراض ینفعـل عنها، او یستکمل بها، او یتّصف بها، بل کماله انه بحیث یصدر عنه هذه‌اللوازم لافی‌آن یوجد له، فاذا وصف بانّه تعقل هذه‌الأمور فانّه یوصف به لأنّه یصدر عنه هذه، لا لأنه محلّها، ولوازم‌ذاته هی صـور معقولاته؛ لاعلی ان تلك‌الصور یصدر عنه فیعقلها، بل نفس تلك‌الصور لکونها مجردة عن‌المواد یفیض عنه و هی معقولة له، فنفس وجودها عنه نفس معقولیّتها له، فمعقولاته اذن فعله...»
ثم ان کون علمه فعلیّاً لاینافی ان‌یکون تابعاً لا بمعنی انّه انفـعالی، بل معنی تابعیّته کونه تابعاً لها فی‌التطابق. ومن هیهنا اندفع مایتوهّم من‌التدافع فی‌هذا المقام والله ولی‌الفضل والالهام(۱) .

قوله: فی‌کتاب‌النّفس(۲) (الی‌آخره) .

---

(۱) برجمیع این‌توجیهات ونیز براصل مطالب شیخ مناقشات و ایرادات متعدد وارد است وما برخی ازآنهارا در مقدمهٔ این‌مطالب تحریر نمودیم .

(۲) این‌حواشی برفصل بعداز فصل مذکور نوشته شده‌است یعنی (الفصل‌السابع) فی نسبة‌المعقولات الیه، وفی ایضاح ان‌صفاته‌الایجابیة والسلبیة لاتوجب فی ذاته کثرة، وان له البهاءالأعظم...» شیخ باآنکه دراین‌جا وکتاب نفس قسمت طبیعیات قایل بعقل بسیط اجمالی خلاق صور تفصیلی درانسان‌است اتحاد عاقل ومعقول‌را منکرشده‌است بهرحــال دراین‌جا گوید: ثم یجب ان‌یعلم انه اذا قیل عقل للأول، قیل علی‌المعنی‌البسیط الذی عرفته فی‌کتاب النفس، وانه لیس فیه اختلاف صور مترتبة متخالفة کما یکون فی‌النفس، علی‌المعنی الذی مضی فی‌کتاب‌النفس...»

اقول: ذلك حيث قال هناك (فی‌فصل مراتب افعال‌العقل وفی اعلی‌مراتبها وهوالعقل القدسی): و اعلم انّه ليس فی‌العقل‌المحض منـها تكثر و لا ترتّب صورة فصورة، بل هو مبدء لكل صورة يفيض عنها علی‌النفس، وعلی هذا ينبغی ان يعتقدالحال فی‌المفارقات‌المحضة فی عقلها للاشياء، فان‌عقلها هو العقل‌الفعال للصورالخلاق، لاالتی يكون للصور او فی‌صور، والنفس التی للعالم من حيث هی نفس فان تصوّرها هوالتصورالمراتب المفصل، فلذلك ليست بسيطـة من كل وجه، فكل ادراك عقلی فانّه نسبة ما الی صورة مفارقة للمادة ـ ولأعراضها المادیّة علی‌النحو المذكور، فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنه جوهر مبدء فاعلی خلّاق، فما يخص ذاته من‌مبدئيّته لها، هو عقليته ، وما يخص‌النفس من تصورها بها وقبولها له هو عقليتها بالفعل، والذی ينبغی ان‌يعلم من حال‌الصور التی فی‌النفس هو ما اقوله :

اعلم ان هذاالبحث من معظمات اصول مسائل‌الحكمة‌الالهيّة.» انتهی.

ثم جدير بنالو اشرنا الی مايتوهّم من‌التدافع بينه وبين‌مافی‌كتابه‌الاشارات علی ماظنّه‌الفاضل الدوانی، ثم يشير الی دفعه، ثم الی رحيق‌التحقيق و زلال التدقيق فی شريعة‌الحكمة فيـقول اولاً انّه قال هيهنا انّه يعقل‌الاشياء دفعـة واحدة من‌غير ان يتكثر بها فی‌جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها، بل‌يفيض عنها صورها معقولة... الی قوله: فيعقل من ذاته كل‌شیء...، وهو صريح فی نفی علمه تعالی بالأشياء من‌جهة قيام صورها بذاته تعالی بـل انّما علمه بها من حيث علمه بذاته، ومن‌الظاهر انّه ينافی بظاهره مافی‌الاشارات بقول صاحبها فی النمط السابع منها فی(وهم‌وتنبيه) بهذه‌العبارة: ولعلّك‌تقول ان‌كانت المعقولات لايتّحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلّمت ان واجب‌الوجود يعقل كل شیء فليس واحداً حقّاً بل هناك كثرة. ثم قال : فنقول انّه لمـا كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيّوميته عقلاً بذاته لذاته ان‌يعقل‌الكثرة لازمة‌متأخّرة

لا داخلة فی‌الذات مقومة، وجاءت ایضاً علی ترتیب وکثرة اللوازم من‌الـذات مباینة او غیـر مباینة لاتنثلم‌الوحـدة» انتهی. وهو یدل علی ان علمـه تعـالی بالأشیاء حصولی ثـم نبّه فیه علی عـدم استحالته نظراً الی ذاته ، لعـدم لزوم الکثرة منه فی‌ذاته، لأنّها متأخرة لا داخلة فیها لیلزم ترکّبه تعالی عن هذا، و لعدم استنادها الیه تعالی فی‌مرتبة واحدة ، لایلزم استناد الکثرة الی‌الوحـدة الصرفة‌الحقّة من‌کل جهة علی ماقال: وجاءت ایضاً علی ترتیب علی ان یتـقدم بعضها علی بعض تقدماً ذاتیاً کما فی‌صدور الکثرة‌الخارجیّة عنه تعالی مع‌مافیها من‌الصور العلمیّة وغیرها ، ولایلزم من‌ذلك ان یکون بازائها جهات وحیثیّات فی‌ذاته‌الحقّة ، ولیس هناك قبول وانفعال ، لأن تلك الصور منه(فیه) لافیه من غیره ، فلاانفعال هنالك عن ذاتی فضلاً عن‌الزمانی ، فلایلزم من‌ذلك ان‌یکون فاعلاً وقابلاً، واراد بقوله : مباینة هوهذا ، کما أراد عن قوله : غیرمباینة . ، الصور‌العلمیّة لقیامها بذاته تعالی . فقدانصرح ان من‌الظاهر من هذاکون علمه تعالی بالأشیاء حصولیاً کماعلیه ــ انکسیمایس ــ الملطی ایضاً بقوله: ان‌کل مبدع ظهرت صورته فی‌حدالابداع، فقد کانت صورته فی‌علم مبدعه الأول. قال‌المحقّق الدوانی : ان ظاهر عبارة‌الاشارات یشعر بالعلم‌الحصولی ، لکنّه قد صرح فی الشفاء بنفیه حیث وقع بقوله : هویعقل الاشیاء دفعة من غیران یتکثّر ... الی ما نقلنا ، وامّا ثانیاً فیقول فی دفع المنافاة بینه وبین مافی‌هذاالکتاب : ان ماوقع عنه بقوله : لکنّه قدصرح فی‌الشفاء بنفیه ینافیه ماقاله‌الشیخ عقیب مانقله عـن الشیخ حیث وقع فیه : واعلم‌ان‌المعنی‌المعقول‌قدیؤخذ من‌الشیء‌الموجود کما عرض ان‌أخذنا نحن عن‌الفلك بالرصد والحس صورته‌المعقولة غیرمأخوذة عن الصورة الموجودة بل بالعکس کماانّا نعقل صورة بنائیّة نخترعها، ثم‌تکون‌تلك الصورة‌المعقولة محرکة لأعضائنا الی ان نوجدها ، فلایکون وجدت فعقلناها ، ولکن عقلناها فوجدت ، ونسبة‌الکل الی‌العقل الأول‌الواجب‌الوجود هوهذا ،

فانّه‌یعقل ذاته وماتوجبه ذاته ، ویعلم من‌ذاته کیفیّة‌کون‌الخیر فی‌الکل ، فتنتفی صورته‌المعقولة صورةالموجودات علی‌النظام‌المعقول عنده ، لاعلی انّها تابعة اتباع‌الضوءالمضیء والاسخان الحار، بل هوعالم‌بکیفیّة نظام‌الخیر فی‌الموجود ذاته عقله وانّه عنه ...» .

وهذا علی محاذاة ماوقع عنه فی هذاالنمط من کتابه‌الاشارات مقدماً علی‌ما نقلنا عنه علی سبیل التنبیه حیث قال بهذه‌العبارة : «تنبیه ، الصورةالعقلیّة قد یجوز بوجه ما ان‌یستفادمن‌الصورةالخارجیّة مثلاً کمایستفید صورةالسماء من السّماء ، وقد یجوز ان تسبق‌الصورة اولاً الی‌القوةالعاقلة ، ثم یصیرلها وجود من خارج مثل‌مانعقل شکلا ثم نجعله موجوداً ، ویجب ان یکون مایعقله واجب الوجود من‌الکل علی‌الوجه‌الثانی ...» وکذلک ماتقدم عنه علی هذاالتنبیه بقوله: تذنیب ـ فیظهرلک من هذا ان کل مایعقل فانّه ذات موجودة یتقرر فیهاالجلایا العقلیّة تقرر شیء فی‌آخر ...»ومایتأخّر عن هذاالتنبیه ایضاً بقوله : «اشارة ـ ادراک الاول للاشیاء من‌ذاته فی‌ذاته‌هو افضل انحاءکون‌الشی مدرکاً ومدرکاً...» وقوله: هو افضل‌هیهنا (الی‌آخره) علی‌محاذاةماقاله‌فی‌الشفاء، وهو اولی‌بان‌یکون عقلاً من‌تلک‌الصور الفایضة وکذلک مایتأخر عن‌ذلک‌المنقول أولا بقوله: «تذنیب فالواجب‌الوجود یجب‌ان‌لایکون هناک‌علمه بالجزئیات علی‌الوجه‌المقدس‌العالی عن‌الزمان والدهر ...» وکذلک ماسبق عنه فی‌بعض فصول‌النمط‌السادس منه ما ذکره بقوله : لاتجد ان طلبت مخلصاً الاان تقول ان بمثل‌النظام‌الکلی فی‌العلم السابق مع وقته‌الواجب‌اللایق یفیض منه‌ذلک‌النظام علی‌ترتیبه فی‌تفاصیله معقولاً فیضانه وذلک هو العنایة» ثم‌قال : «وهذه جملة ستهدی سبیل تفصیلها...» ولعل فی قوله : هذا ،، اشارة الی تفصیل ماذکره فی‌المنط‌السابع علی‌مافصّلنا ثم‌نقول ان ما یتضمّنه هـذه‌الاشارات علی وفاق ماوقع عنـه ایضاً فی هـذاالکتـاب الّذی نحن بصـدد شرحـه بعـد ذلک المنقول بقـوله : ولا تظـن انّه لو

كانت للمعقولات عنـده صور وكثـرة ، كانت كثـرة الصـور الّتى يعقلهـا اجزاء لـذاته ، و كيف و هى يكـون بعد ذاته ، لأن عقله لذات ذاتـه ، و منها ما يعقـل كل مابعده، فعقله لذاته علّة عقله مابعدذاته، فعقله مابعد ذاته معلول عقل لذاته ...» بل نقول ان مافىهذاالكتاب من قوله : وان كانت معاًلا يتقدمو لايتأخّر فىالزمان فلايكون هناك انتقال فىالمعقولات ...» ينطق صريحاً على ما نقلناعنهفىالاشارات بقوله: فالواجب الوجود يجبانلايكون علمهبالجزئيات... (الى قوله): المقدس العالى عنالزمان ...واما توجيه ماوقع عنه فى هذاالكتاب بقوله : منغير انيتكثّر بها فى جوهره (الى آخره) فبأن يقال ان ظاهر مايظهر من قوله : وكيف وهى ايضاً بعد ذاته ... نفىالكثرة الأجزائيّة عنه تعالى ، لا الكثرةالصفائيّة ، ومثل هذا يلوح مما عقّبه بقوله : على انالمعقولات والصور التى بعد ذاته انماهى معقوليته على نحوالمعقولالعقلى لاالنفسانى ، وانّما له اليها اضافةالمبدءالّذى يكون ـ عنه ـ لا ـ فيه ـ بل اضافات علىالترتيب بعضهاقبل بعض وان كانت معاًلايتقدم ولايتأخر فىالزمان ، فلايكون هناك انتقالات فى المعقولات ... حيث انّه فى جواب ذلكالظّنالّذى عبرعنه بقوله : ولايظنانه لوكانت ... (الى آخره)

والحاصل ان ذلكالجواب مشتمل علىالوجهين ، احدهما : ماهوالسابق علىالعلاوةالمعبرعنه بقوله: على انالمعقولات...، علىوفاق ماذكرهفىالاشارات وينطبق عليه حذوالنعل بالنعل . وامّا قوله : على ان المعقولات ... جواب آخر وذلك على خلاف ماعليهالفاضلالدوانّى حيث جعله بياناً للسابق ، على انيكون لفظه على نهجيه لاعلاوة ، وهذاكماترى ولوقطعناالنظرعن هذا فنقول ان قوله : وكيف وهى بعد ذاته ... يشعر بذلك ايضاً ، وكذاما وقع عنهبقوله : من غيران يتكثّر فى جوهره ... وذلك لأنّه صريح فىانّه لايلزم من كثرة صفاته هذهكثرة ذاته بذاته ، لان المراد من قوله : جوهره هو ذاته ... ولعل سياقته هذا ومساقه

علی سیاق قوله فی‌الاشارات : جاءت الکثرة لازمة لاداخلة فی‌الذات ... بل‌ان قوله فی‌الاشارات: وکثرة‌اللوازم من‌الذات مباینة اوغیرمباینة‌لاینثلم‌الوحدة... مؤدی ماوقع عنه فی‌هذاالکتاب بقوله: من‌غیر ان‌یتصور فی حقیقة ذاته بصورها ای من غیر ان تنقش بها من‌دون ترتیب حتی تنثلم وحدته تعالی .

وبالجملة ان تلک‌الصفات لماکانت غیرمتدرجة‌الوجود لایستلزم کثرة‌جوهر ذاته‌فضلاً عن‌مادیته، فقد انصرح ان‌الکثرة‌الصفاتیة لیست‌کثرة ذاتیّة‌ولامستلزمة لها ، فلا منافاة بین ماوقع فی هذاالکتاب وبین مافی‌الاشارات بل هما متطابقان متلائمان لامتنافیان کما یظهر بالخرص والحسان علی ماظنّه المحقّق‌الدوانی . ثم ان ماوقع عنه بقوله : اویتصور فی‌حقیقته ... یشیر به الی ان تلک‌الصور غیر مستندة الی ذاته‌تعالی بها انفعالاً ذاتیاً لکونها منه فیه‌لافیه من‌غیره، ولاانفعالیاً زمانیاً ولااتصافاً استکمالیاً. اوتنقتش ذاته‌بهابان یکون من قبیل‌الصورالجسمیّة النوعیّة ، وذلک علی ان یکون اشارة الی ان تلک‌الصور لیست صور حقیقة ذاته بان یکون من قبیل‌الصور التی تکون فی‌الهیولی بان تقررها وتعینها ، اومن‌قبیل الفصول‌التی تجری مجری‌الصور نظراً الی الأجناس والی ابطال‌بعض التوهّمات اللایحة من فحاوی کلمات مهوشة‌الفلاسفة فی‌الجاهلیه الأولی کفرفوریوس و اضرابه من انّه تعالی من قبیل الهیولی وهذه‌الصور من قبیل‌الصور القائمة بها (و لله المثل الأعلی)[1] ونعوذبه من‌امثال هذه الأهواء والآراء (من اتخذ الـهه هواه فکان امره فرطاً) اویکون من قبیل المادة‌المتحدة مع‌الصورة کمایظهر من کلام(۱) هؤلآء ولکن الظاهر من‌الاشارات هوالوجه‌الأول حیث قال فیها

۱ــ س ۳۰ ی ۲٦ ۲ــ س ۲۵ ی ٤۵ .

(۱) واعلم‌ان‌لماذکره‌فرفوریوس ولماقالوه‌اضرابه وجهاًلطیفاً غامضاً لایفی بتحقیقه فلسفة‌المحشی ولا یبلغ الیها حکمة‌الشارح .

←

على ترتيب لان مفاده نفى كون ذاته تعالى متصورة منتقشة بتلك الصور من دون ترتيب ذاتى ههنا كما فى صدور الموجودات بوجوداتها العينية مع مافيها عنه تعالى لتقدم بعضها بالذات على بعض واشتراط بعضها ببعض، كذلك امر الصور (فتدبر).

وبعد اثلتيا والتى يوافق جميع مافى هذا الكتاب مافى ذلك الكتاب، ولعل ما وجهنا تفصيل ماوقع عنه فى كتاب النفس فى فصل فى افعال المصورة و المفكرة، من قوله: فنقول ان جميع الأمور الكاينة مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون، موجودة فى علم البارى و الملائكة العقلية من جهة وموجودة فى انفس الملائكة من جهة (الى قوله): وسيتضح لك الجهتان فى موضع آخر». وذلك على ان يكون مراده من قوله فى موضع آخر هو: ماتصدينا لذكره، والحاصل ان الظاهر مما لخصناه ان تلك الصور العلمية للاشياء التى فى صقع جبروته ، لا ينبغى ان تكون اجزاء لذاته الحقة من كل جهة، او صوراً محصلة له . واليه ينظر ما وقع عنه فيما بعد هذا بقوله: ولاتظن انه لوكانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التى يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهى يكون بعد ذاته...» وقوله : على ان للعلاوة او للنهجية ومدخولها ان المخففة لا المثقلة وذلك على محاذاة ما ذكره المعلم الثانى ابونصر الفارابى فى فصوصه بقوله: علم الاول لذاته لاينقسم، وعلمه الثانى عن ذاته يتكثر لم يكن تلك الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته «وما تسقط من ورقة الا يعلمها»[1] ومن هناك يجرى القلم فى اللوح جرياناً ـ متناهياً الى الغير، اذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب. وبقوله: ليس علمه بـذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ـ ليست هى ذاته، بل لازمة لذاته، وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية، فلاكثرة

۱ــ س۶، ی۵۹

فی الذات ــ بل بعدالذات ـ فان الصفة بعدالذات لا بزمان، بل علی ترتیب الوجود لکن لتلك الکثرة ترتیب الی الذات یطول شرحه، والترتیب بجمع الکثرة فی نظـام والنظام وحدة ما واذااعتبر الحق ذاتاً و... کل فی وحدة فاذا کان متمثّلاً فی قدرته وعلمه ومنها ومنهما یحصل صفة الکل مقررة ثم یکثّر المواد، فهو کل الکل، من حیث صفاته، وقداشتملت احدیّة ذاته. وبقوله: لیس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بالکل صفة لذاته لیست هی ذاته، بل لازمة لذاته، و فیهـا الکثرة الغیر المضاهیة، فلا کثرة فی الذات ــ بل بعدالذات .

ثم لایخفی ان ماذکره الشیخ بقوله: من غیر ان یتکثّر فی جـوهره . علی محاذاة ما ذکره المعلّم الثانی بقوله: فلاکثرة فی الذات. کما نقلنا وقس علیه ما وقع عنه بعد هذا قبوله: یکون ــ عنه ـ لا ـ فیه ـ یعنی انّها یکون فیه علی انّها عنه لا عن غیره، وذلك کما علیه... لأن الصور العلمیّة فیها عن غیره تعالی لافیها عن نفسها کما نبّه علیه الشیخ فی الاشارات علی ماقال : ان ادراك الأول للاشیاء من ذاته فی ذاته، هو افضل انحاء کون الشیء مدرکاً. وفی کتابه التعلیقات : ان هذه الموجودات من لوازم(۱) ذاته، ولوازمه فیه بمعنی انّها یصدر عنه لا عن

---

(۱) حاصل ما ذکره العلمین (الشیخ الفارابی والشیخ الرئیس) ان فی البسیط ــ فیه ــ و عنه واحد وازآنجایی که صور مرتسمه از لوازم ذات حقند، غیرمجعولند به لامجعولیة ذاته المقدسة الأحدیة وغیرمدخلیتی درفیضان این صور ازذات ندارد وچون کمال دات مقدسهٔ حق بذات خوداست که منشأ ظهور وتجلی این صوراست صور منشأ کمال ذات نمیباشند بلکه حکایت ازکمال ذات نمایند .

اشکال وارد دراین باب غیر ازآن چیزی است که دیگران گفته‌اند. این صور چون مستند بذاتند و ذات مبدء ظهور این صوراست ناچار قیام بذات دارند وچون قیام این صور بنحو حلول نیست ناچار ، قیام صدوری است وناچار این صور ازلوازم وجود خارجی مبـدء خود میباشند لذا باید جواهر خارجی باشند نه اعراض مرتسمهٔ ذهنی وصور علمی .

دیگر آنکه: ملاك علم حق اول نشاید، صور کلی ومعانی ذهنی وماهیات معقولهٔ کلیه

←

غیره فیه، فیکون ثم قابل وانفعال. وقولنا: فیه یعتبر علی وجهین، احدهما: ان یکون فیه عن غیره، والآخر ان یکون فیه لا عن غیره، بل فیه من حیث یصدر عنه. وبقوله: ایضاً فی بعض مراسلاته الی بهمنیار: العقل الّذی یعقل المعقولات کاللوازم لذاته، فهو یعقلها فی ذاته عن ذاته، وفی غیره ایضاً. ومن هیهنا لاح ایضاً سرّ ماذکره بقوله: انّه یعقل کل شیء من ذاته، وذلك لأن تلك الصور لمّا کانت مستفادة منه فیکون عاقلاً عن ذاته لکل شیء. وامّا کون ذاته ملاصقة لصفة ـ ما ـ ممکنة فقد تصدی للجواب عنه مع الاشارة الی هذا الایراد ایضاً حیث قال: «ویتحفّظ ان لایتکثّر ذاته، ولایبالی بأن یکون ذاته(۱) مأخوذة مع اضافة ما ممکنة الوجود، فانّها من حیث هی علّة لوجود زید لیست بواجبة الوجود، بل من حیث ذاتها...» ومن هیهنا لاح حال ماقاله غیاث الحکماء من: ان المتأخّرین عن آخرهم وافقوا المتقدمین فی انّه تعالی غیر متّصف بالحوادث لیس له صفة حادثة، لا بالدلیل الذی استدل به الحکماء بل ما قرّروه من ان محل الحوادث ومورده لایخلو منها حادث وهو سبحانه قدیم، فلا یتّصف بحادث وکل صفة من صفاته قدیم، وتعلّقات الصفات حادثة، فکل من علمه وقدرته و ارادته قدیم، و لکل تعلّقات حادثة متجددة. ثم قال: ولی فی هذا شبهة هی انّه علی ما قرّروه من لزوم حدوث مورد الحوادث، یلزم حدوث

→

باشد، چه آنکه متعلق علم درحقیقت صرفهٔ وجود، باید انحای وجودات باشد نه ماهیات.

مسألهٔ مهم که برکثیری از اهل تحقیق مخفی مانده است آنست که درنشأت ربوبی که در عوالم عقول طولی وعرضی نیز ماهیات کلیه مقامی ندارند، وعالم ماهیات، نشأه ادراکات در انسان موجود درعالم زمان ومکان است که ازاحاطهٔ حضوری نسبت بحقایق محروم است ناچار به انتزاع صور قانع می‌باشد.

(۱) این کلام ازشیخ اعظم خیلی غریب وعجیب است و خود شیخ در برخی از آثار خود تصریح نموده است براینکه: الأشیاء کلها عندالاوایل واجبات.

الصفات المستلزم لحدوث الذات . والجواب عنها ان امكن احتاج الى تكلّفات لا يخفى » . ولا يخفى على اولى النّهى انّه تعالى لو كان موردا للحوادث بحيث لا يخلو عن فرد ما منها مطلقا يلزم حدوثه و اين هذا من ذاك، وهذاالجواب لايحتاج الى تكلّفات، ضرورة انّه على تقدير حدوث العالم كما هوالحق، يكون ايجاده له قائماً بذاته، لعدم كونه من صفاته الحقيقيّة، ولا بالقياس اليه من الأمور المتعاقبة، ولا انّه لايخلو عن فرد ما منها مطلقا، على انّه يؤيّدالمراد ما ذكره متّصلاً بما نقلنا عنه حيث قال: ثم انهم لا ينكرون تجدد ارادته وقدرته بايجادالحوادث، الا انّهم يعتذرون بأن التجددات فى التعلّقات لافى نفس الصفات . ثم قال: ولا يخفى على اهل التحصيل ان هذا يحتاج الى تحصيل. وتوضيح الشبهة الّتى اشرنااليها ان المدقّقين من المتكلّمين قالوا: موردالحوادث حادث، لأن الّذى يحدث فيه حادث، لايخلو عنه و عن ضده، وذلك الضد يزول بورودالحوادث، ولا يمكن زوال القديم ، فالضد ايضاً حادث، و تنقل الكلام اليه وينسلسل الحوادث، فمورد حادث لايخلو عن حادث ، وكل مالا يخلو عن الحوادث حادث. ثم اورد: ان الوجود من القديم لا يزول ، ويجوز زوال العدم القديم، والالم يحدث حادث، ولا نسلّم ان ضد الحادث وجودى، فأجابوا بأن الحادث الوارد على موضوع ومورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلاً له، والا لم يحدث فيه والقابليّة وجوديّة لايجامع المقبول ، فهى ضدّه...» . وهذا كماترى فان هذاالجواب بعيد عن طريق الصواب لأن القابليّة بمعنى الامكان استعدادى لو صح هناك، لما صح ان يكون من الأمور المضادة، والا لكان منافى وجود الشىء عن العوارض المشخّصة تجريدات بعدوجودالاتّحادى الخلطى ، فيكون لامحالة موجودة وجوداً بعدالكثرة وهى أقرب الى الخيال واعرف عنده عمّا عداه ، فيكون الطبيعة المرسلة مع الكثرة ، والأولان بحسب حال الأعيان ، و الثالث بحسب الخيال على ماقال فى فن البرهان من هذا الكتاب : ان العقل لايدرك

الجزئیات الا بوجه یکون کلیاً، کما ان الکثرة لا تعرض لها الا اذا عرضت لها الجزئیة ثم قال: لکن الکثرة یتخیلها اولا والوحدة یتعقلها اولاً من غیر مبدء لتصورها عقلی بل وان کان ولابد فخیالی ، ومن هیهنا ظهر وجه کون الوحدة أعرف عند العقل من الکثرة وهی اعرف عند الخیال من الوحدة، وذلك لأنه اذا لم یدرك الکثرات الجزئیة لم یمکن أن یدرك الکلیات ، واذا ادرکت الکلیات ـ لم یحتج العقل فی ادراك احوال الجزئیات الی ادراکها بخصوصها بل کان له أن یعلم منها احوالها . ومن تضاعیف البیان قدبان أن الکلی الطبیعی یکون قبل الکثرة ومع الکثرة وبعد الکثرة. اما الأول ، فباعتبار تقدمه علیها تقدم البسیط علی المرکب وتقدمه عند العقل ایضاً لکونه أقرب الیه من الخیال . ومن هیهنا لاح ایضاً ان المعقول الصرف الذی هو قبل الکثرة موجود عنده وهو مشترك ومع ذلك انه لیس هو ماذهب الیه سقراط وافلاطن من وجوده فی الخارج علی الانفراد عما له من الأشخاص والهویات.(۱) معداً لوجوده ثم اشار الی انتقاض هذا الاستدلال حیث قال: وظاهر ان اجراء مثل هذا الدلیل فی التعلیقات نفس امریة لااعتباریة فقط، حتی انه لو لم یعتبر ذلك معتبر، لم یکن متعلقاً فی نفس الأمر، وکیف یتفق وجود حدوث الموجودات علی اعتبار المعتبر. واما ثانیاً: فلأن التعلقات الجدیدة ان کانت بارادات جدیدة، عادت المحذورات، وان لم یکن ظهر مخالفة نصه تعالی، فی قوله: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»[۱] وکیف یسوغ العاقل ان یقول : ان وجود المأمور به بأمر (کن) متأخر بزمان غیر متناه عن الأمر، مع ان الزمان عنه موجود علی رأیهم فیما ذا یتعلق حال وزمان بموجودیة امرازلاً. والحاصل انه لایتحصل عندی ما حصلوه وقرروه، وانی لا افهمه ولا اشتهی ان افهمه، وان حصله و

---

(۱) ما مفصل بیان کردیم که مراد افلاطون و سقراط آنست که: انسان عقلی بحسب خلقت و قبول فیض مقدم است بر انسان حسی و ازبرای هرطبیعت نوعی سه فرد موجود است انسان عقلی و انسان برزخی و انسان مادی .

۱ـ س۳٦، ی۸۲ .

فهمه غیری فلیؤمن به اولم یؤمن. ثم قال لزیادةالتشنیع علی هؤلآء الأعلام، بل اظهار عجزی عن فهم امثال هذه‌الدقائق. ثم انّهم زادوا لاثبات ان موردالحادث حادث دلائل اخر ومن نظر فیها ظهر له انّه یمکن اجراء کلّها فی لزوم حدوث مایتجدد تعلّقاته، ولعدم‌زیادةالفائدة لانطول‌الکلام‌بها. ثم‌المتکلّمون یتکلمون فی کیفیّة علمه تعالی بالحوادث وارادته وقدرته علیها متبلبلون بما یتبلبلون و یقولون مایقولون بأقوالهم‌المختلفة المتخالفة بل‌المتناقضة ومن ارادالنظر فیها فلینظر فی کتبهم‌الکلامیّة وفیها مافیها .

اینکه در صفحات قبل محشی حکیم از شیخ رئیس نقل نمود که: «ولانبالی بأن‌یکون ذاته تعالی ـمع اضافة ماـ ممکن‌الوجود...» اگر جمیع اضافات فعلی بین حق وحقایق بیك اضافهٔ واحد، که اضافهٔ اشراقیه باشد برگردند، این‌حرف که حق باعتبار لحاظ ـاضافةماـ ماحق بحق باعث اتصاف حق در ایجاد (زید) مثلاً بجهت امکانی میشود، از اباطیل و اوهام‌است .

وقد تلخّص مما حقّقناه ان‌العقل حاکم بالبرهان والنقل ساطع‌التبیان علی جواز کَونه تعالی مورداً ومحلاً لما لایکون من‌صفاته‌الکمالیّة بل من صفات اضافیّة من دون لزوم حدوثه تعالی بها، واستکمال ذاته من جهتها وتعاقب المتعاقبات نظراً الی سرادقات مجده. فاذا تقرر هذا فنقول (تارة اخری) : ان ما حکم به‌الفاضل‌الدوانی من ان صاحب‌الشّفا قد خالف نفسه فی‌الاشارات فیکون بین مقالتیه منافاة وذلك حیث‌قال: ان‌ظاهر عبارات‌الاشارات یشعربذلك لکنّه قد صرح فی‌الشفا بنفیه حیث قال: یعقل‌الأشیاء دفعة من غیر ان یتکثّر منها فی جوهره او یتصور حقیقة ذاته بصورها. الی آخر ما ذکره‌الشیخ ، ولا یخفی ان ما ادعاه من‌الصراحة فیما وقع عن‌الشیخ فی هذاالکتاب من نفیه ذلك العلم وهو مجرد دعوی، ضرورة انّه لاصراحة فی‌قوله: ولأنّه یعقل کل شیء. وکذلك ماوقع عنه بقوله: هو یعقل‌الأشیاء دفعة. بل انّه متشابه‌الطرفین وذلك

لأنّه يشير به الی‌الجواب عمّا يترآی ظاهراً من لـزوم نفی‌الاختيار عنه تعالی نظراً الی تلك‌الصور القائمة به، لعدم كونها مسبوقة بصور اخری فيلزم من ذلك ايجاده تعالی بلا علم ـ تعالی عن هذا ـ فأجاب بأنّه ليس كذلك لأن علمه بذاته علم بتلك‌الصور الصادرة عنه، بل‌هو اولی فی‌كونه علماً بهامن‌حضور تلك‌الصور. علی ماقال هو اولی فی‌عقليّته تلك‌الأشياء من حضورها، فلا يلزم من ذلـك‌نفی الاختيار. ثم ان سائر عباراته دالّة علی نقيض ماادعاه فيكون‌المراد من قوله : معاً. مالايكون متعاقبـاً، بل يكون مجتمعاً ، وان مـا حقّقناه من اسرار كلام الشيخ فلذا غفل ذلك‌المحقّق عنه وهو عن مثله غريب. واورد ذلك‌الايراد عليه فی رسالته‌الموضوعة فی اثبات‌الذات والصفات وادعی انّه يرد علی‌الشيخ امثال هذه‌المتـناقضات والمتنافيات الّتی اورد لهـا عليه مع انّه ذكر فی خطـبة تلك الرسـالة بهذه‌العبارة: انّها نبـذة من‌الحقايق، وزبدة من‌الدقايق، فيه نفـايس المطالب العالية، وفوائدالفرائدالحكميّةالخفيّة المتعالية، وهی اشرف‌المباحث المتعلّقة بذات‌المبدءالأول وصفاته‌العلی، ونسبة وجودالممكنات اليه تعالی علی ماحققه ذواالبصيرة الناقدة فی‌حقايق‌الملكوت. ثم ان‌الصور القائمة به كما كانت من‌حيث ذاته فيه لا من غيره قال: يعقل من ذاته كل شیء. فقد لاح عدم‌المنافاة بين مافی‌كتابيه‌الشفاء والاشارات كما حكم به هذاالعلّامة، ولا انّه متحيّر فی الشفاء كما قاله‌العالم‌الالهی المحقق الخفری . واما ثالثاً فنقول ايّهاالسالكون مسلك‌التحقيق فانبعثوا عن مراقدالسهوات ، وانزعجوا عن معاهدالشهـوات ، واغتنموا فرصة‌الكون فی‌هذه‌المرحلة‌المفرطة‌المزعجات، ولا تقصروا فی‌اقتباس حقايق‌المعارف، واقتناص كرايم‌الخـيرات، ليظهر لك مايشبه ان‌يكون مذهب الحكماء هو. ان علمه بذاته علمه بجميع ماعداه، كما هوالظاهر علی‌ماسننقله عن الشيخ من‌كتابه‌التعليقات وكذا ماذكره بهمنيار فی‌التحصيل حيث قال: وليس‌هو عالم لأن له تلك‌الصور، بل‌هو عالم بمعنی انّه تصدر عنه‌تلك‌الصور، وصورتلك

المعلومات مع کثرتها عنده علی وجه بسیط .

وبیان ذلك ان حقیقته حقیقة یصدر عنه مفصّل المعقولات، کما ان المعقول البسیط عنده علّة للمعقولات المفصّلة ولکن المعنی المعقول البسیط عندنا موجود فی عقولنا وهناك فی وجوده وبقوله سابقاً علی هذا المنقول: واذا کان یعقل ذاته فیعقل ایضاً لوازم ذاته والا لیس یعقل ذاته بالتمام. و اوضح هذا واتم واوفی فی استیفاء المدعی واصفی مافی الملکوت الأعلی ان علمه تعالی بماعداه من حیث علمه بذاته لابقیام صور الأشیاء بذاته الأقدس الأقهر من وجوه :

احدها: امتناع علمه تعالی بالهویات الفاسدة المتجددة والجزئیات البائدة المتصرمة کما هی وذلك لامتناع ارتسامها فی ذاته تعالی «وما تسقط من ورقة الا یعلمها»[1] ومع ذلك یلزم ان لا یحیط علمه بالأشیاء بأسرها، وعلی تقدیر تسلیمه یلزم ان لا یکون ما بازائه من الموجودات العینیّة والهویات الخارجیة معلوماً له تعالی حقیقة وبالذات، بل من حیث قیام صورها به یلزم ان لایکون علمه بتلك الأشیاء کماهی، وایضاً یلزم استکماله تعالی بماهو خارج عنه قائم به، وایضاً یلزم استنادها الی ذاتها الواحدة من کل جهة مرة واحدة، والا لم یکن صفة کمالیّة له (هذا خلف) .

وقد یجاب عنهما بأن الذوات الناقصة یستفید الکمال من صفاتها الکاملة واما الذوات الکاملة فصفاتها انما یکون کاملة من جهة کونها صفات لتلك الذوات وکمال العلم من هذا النوع لأن سبب کمالیّته کونه من صفاته تعالی .

واما الجواب عن اول هذه الوجوه بأن الکلیّة والجزئیة بنحو الادراك محمول علی ما اسلفناك من ان الجزئیّة الخارجیّة محفوظة بعینها ومن الظاهر انها لوکانت مادیة لما یصح قیامها به تعالی وانتفاء الجزئیّة من حیث الارتسام الخیالی لاینافی ذلك. فقد بأن ان علمه تعالی بالأشیاء لوکان من قبل ذاته لم یکن شیء من

---

[1] ــ س۶، ی۵۹ .

هذه‌المفاسد(۱) .

فان قلت: ان من‌الجائز ارتسام تلك‌الهويات‌الجزئيّة فى‌القرى‌الجسمانيّة الفلكيّة التى يعبّر عنها بكتاب‌المحو والاثبات على ماعليه‌المشّاؤن. او كونها مظاهرها كما عليه‌الاشراقيون .

قلت: فانّه لايخلو امّا انيكون تلك‌النفوس‌الكاينة فى مدارك الأفلاك الّتى هى مظاهرالمثل، او محال لاتنقاشها متناهية او غيرمتناهية. والثانى محال ببرهان‌التطبيق وغيره، والأول يستلزم ان يكون تلك‌الحوادث اليوميّة‌متناهية الصور. والتحقيق انّها غير متناهية‌الصور. ثم نقول: انّه مع‌ذلك‌فهو عدول‌عمّا كنّا فيه. وايضاً: فلأنّه قبل انيتعلق‌الايجاد بها يلزم عدم كونه معلومة تعالى ، الا انيقال: انّها معلومة على‌الوجوه‌الكليّة‌المتصامّة التى يقوم به تعالى . وهذا كما ترى .

وامّا ماعليه‌الشارح‌المحقّق للاشارات‌من‌استحالته باجتماع‌الفعل‌والانفعال فيه تعالى فهو عن مثله بعيد كما يظهر لمن احاط بمعانى‌الفعل والقبول،واستحالة اجتماعهما فى ذات واحدة بأحد تلك المعانى لا ينافى عدم استحالة اجتماعهما فيها بساير‌المعانى. ومن هيهنا قيل: انّه كونه تعالى مستعدّاً لأمر واجب انيكون له انّه لايمتنع ذلك عليه لذاته، فلو امكن علمه تعالى بشىء كان بمعنى عدم امتناع علمه به، فجاز كونه مع انّه قابل له فاعلاً ايّاه ، وذلك لتقدمه عليه‌تقدماً بالعليّة، الا انيقال: ان شيئاً من‌شىء امر، وكونه فيه امر آخر، لانفكاك كل منهما عن‌الآخر ، فاذااجتمعا فى‌ذات مايلزم اذيكون هنالك حيث وحيث، فلا يكون بسيطاً صرفاً، ولو كان هنالك تركيب عقلى، واما لزوم كونه مركّباً من الهيولى والصورة فلا. وايضاً ان ذلك ينافى ما وقع عن‌الشيخ فى‌التعليقات حيث

---

(۱) ما وجوه مفاسد وارد براين قول‌را درمقدمه مفصل بیان نمودیم .

قال: الأول بسيط فى غايةالبساطة والتجرد، ومنزّه‌الذات عن ان يلحقها هيئة و حلية جسمانيّة او عقليّة بل هو صريح بتّات على وحدة و تجرد وكذلك‌الوحدة التى توصف بها ليست هى شيئاً يلحق ذاته. وما وقع عنه بقوله بعد هذا بهذه العبارة: «وكذلك‌اللوازم الّتى يوصف بها. فيقال: هى من لوازمه هى خارجة عن تلك‌الذات وكل ماسواه فلا يمكن ان يتوهّم انّه بذلك‌التجرد، لأنّه معلول وكل معلول فهو ذوماهيّة» انتهى. ولا يخفى ان قوله هذا ينافى ما وقع عنه فى‌الشفاء والاشارات حيث انّه نفى عنه تعالى كون تلك‌الصور العلمية‌حلية‌وذلك على ان يكون من صفاته‌الكماليّة ، ولاينافى ذلك ان‌يكون علمه بالأشياء‌بحسب الصور القائمة به من‌دون استكماله بها . فلذا قال منزه الذات عن ان يلحقهاهيئة وحلية‌جسمانيّة اوعقليّة. فقدانصرح انّه‌لامنافاة بين هذه‌الأقاويل ولاتحيرهيهنا ومن لم يعلم سرمرموزات اقاويلهم يقولون مالايعلمون ولو قطعناالنظر عن ذلك التوجيه الوجيه فيصّح ان‌يقال فى‌الاعتذار عن هذاالتحير ما قاله فى‌بعض‌رسائله بعد ذكر بعض‌البيانات والاحتمالات بقوله : فلم‌يبق من‌الاحتمالات الا ان‌يكون فى صقع‌الربوبيّة . ثم قال : فان لم تدرك كيفيّة هذا فلا فلاباس لان خطر العلم اضيق من ذلك . ولايكون الى ذلك الجناب مطمح لاسيّما فى دارالغرور على‌ما سنذكره.وكذلك ماوقع عنه فى‌النمط‌السادس من‌الاشارات‌حيث‌قال‌وهو المقصود فى‌الغايات والمبادى وفى‌الترتيب بعد بيان غاية‌حركات الافلاك واعراضها من التشبيهات بمباديهاوللاشتياق الى‌الانتهاء الى‌المعشوق‌الحقيقى‌الّذى هو المشبّه الأول ويمكن ان تصل اليه‌النفس‌الانسانيّة والملكيّة بوجه بماوقع عنه بقوله : الا ان ليس لك ان تكلّف نفسك اصابة كنه هذاالتشبيه بعدان تعرفه بالجملة ، فان‌القوى البشرية‌وهى فى‌عالم‌الغربة قاصرة عن اكتناه دون هذا فكيف بهذا . وكذاما وقع عنه بقوله فى‌آخر مقامات العارفين : «جلّ جناب‌الحق عن ان‌يكون شريعة لكل وارد اويطلع عليه الاواحد» انتهى وقداشار الشيخ الاشراقى الى

مقام العجز والتحير بقوله : انعجائب العالم السفلى يتعذرعلينا الاحاطة بهافكيف عجائب العالم العلوى ، واذاامتنع علينا ذلك من طريق القياس والاستنباط فامتناعه علينا ونحن فيعالم الظلمات من طريق المشاهدة والانكشاف اولى ثم نرجع الى ماكنّا فيه فنقول: ان مااختاره فيالتعليقات على وفاق ماقاله المعلّم الأول فى غير موضع منذلك ماذكر، بهذه العبارة : الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعلم العالم العقلى دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول،وانّه تعالى ليس يعقل الأشياء من الامور الخارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل تعقلها بذاته من ذاته ، وليس كونه عاقلا بسبب وجودالاشياءالمعقوله حتّى يكون وجودها قدجعله عقلاً ، بل الامر على العكس اىعقله تعالى للاشياءجعلها موجودة ليس شىء يكمله، فانّه الكامل لذاته المكمّل لغيره، فلايستفيد وجودة من وجوده كمالاً» ثّم نقول ان مافى الاشارات يوهم العلم الحصولى فيه تعالى ماوقع فيها عن قوله صاحبها بهذه العبارة: ادراك الأشياء منذاته فيذاته هوافضل انحاء كون الشىء مدركا ومدركاً» هذا ولايخفى ان هذا انمّاينا فى ماوقع عنه فيهذا الكتاب الّذى نحن بصدد شرحه لوكان توسط حرف الجربين شىءوشىء يقتضى مغايرة ذاتيّة بين المتعلق والمتعلّق وليس كذلك على مايظهر ممّا قاله فى هذاالفن الذى نحن بصدد شرحه من ان المعقول هوالذى ماهيّته المجردة لشىء وليس فيشرط هذا انيكون هواوآخر بل شىء مطلق والشىء مطلقاً اعمم منهو اوغيره» هذا كلامه .

وفيه توسط اللازم بين الشىء ونفسه فاذا جاز ذلك فلم لايجوز توسط فى بين الشىء ونفسه على مايفصح عنه قولهم : العلم هوالصورةالحاصله فىالذات المدركة .الشاملةلعلم الشىء بنفسه وبغيره فيكون كلامه فى قوة ان علمه بذاته الذى هوعين العلم بمعلولاته ملزوم ان يكون له فيه اوعنه صورة هذه الأشياء ، ضرورة انقسام العلم بانقسام معلومه ، فكان علمه تعالى صورفيه باعتبار انّه علم

بمعلومات كثيرة .

وبهذا يظهر توجيه سايرفی‌الاشارات . ثم لايخفى جوازالتوجيه بوجه آخر هو انمراد الشيخ عمّا وقع عنه هيهنا بقوله : لايظنّن انّه لوكان للمعقـولات (الى قوله) : فلايكون هناك انتقال فى‌المقولات . مايكون مسلكاً بين‌العروض والاتحاد وبحسبه يندفع‌التدافع مافی‌هذاالكتاب وذلك‌الكتاب . وذلك بان‌يقال ان‌عروض‌العلم له تعالى عن هذا مثل عروض الاعراض‌المحمولة‌المستدعى‌لتغاير اعتبار ذهنى واتحادعينى ، وان مثل‌هذاالعروض يجوزان يكون عليه‌المعروض الممكن الاتصاف بهذه‌العوارض‌الغير‌الممتنع هذه عليه وان امثال‌هذاالاتّصاف اتّصاف‌المثلّث بعوارضه المحمولة‌الغير‌المتناهية فى‌عدد لايتجاوز عنه‌فلايكون مبنى‌كلامه على حلول علمه‌فيه‌حلول الاعراض فى‌محالها‌ليكون منافياً‌لتصريحاتهم وتلويحاتهم‌ومنافياً‌لمامر‌من‌ان‌واجب‌الوجود بذاته واجب من‌جميع‌جهاته وصفاته، وليس ذلك يوجب ان يكون فى‌ذاته تعالى كثرة وتعدد ، لأن تعدد المحمولات الخارجة عن‌الشىء موجب‌لتكثّر ماهو موضوع له كمايشعر على‌ذلك بقوله : لايظن (الى قوله): تعقلها اجزاء‌لذاته . وهى يكون بعد ذاته وذلك لان الظاهر منه ان هذه‌العلوم والمعقولات مع عروضها له تعالى معلولة لعلمه الّذى هوعين ذاته‌المغاير له بالاعتبار وانّ هيهنا عللاومعلولات غيرمتناهية موجودة معاًبعضها مقدم على‌بعض‌آخر مع‌انّ ذاته‌لايمكن ان‌يكون‌فيه‌صور كثيرة مثل‌صور‌الاعراض فى‌موضوعها. ومن هيهنا ظهر ان‌هذه‌المعلوم وان‌كانت عين‌ذاته تعالى فى‌الاعيان الاّ انها مغايرة له بالاعتبار ، وانّ هيهنا عليّة ومعلولية بهذاالاعتبار ، وهـى ليست منها . فعلى هذا يكون معنى مايقال: انّ من‌اعتقد انّ‌علم‌البارى بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفى‌العلم حقيقة ، هو انّ من اعتقد انّ ذاته تعالى هو نفس‌العلم بالاشياء فلايكون بين ذاته تعالى وبين‌علمه بها مغايرة ذاتيّة ولااعتباريّة اعتقد نفى‌العلم حقيقة عنه ، ضرورة اشتمال مفهوم‌العلم على نسبة واضافة بها لايمكن

ان يتحقق بدون امرين متغايرين ذاتاً واعتباراً هما طرفاها . فلا يكون قوله هذا منافياً لما حققه سالفاً من انّه تعالى واجب بالذات مع جميع صفاته وجهاته . يؤيده ماذكره بقوله وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء ، واما عارضة لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة . هذا وهو يشعر بعدم العروض العينى لابعدم العروض العقلى . ويدل عليه ماذكره اللوكرى(۱) فى بيان الحق بقوله : ان العقل البسيط فى الاول ذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط فينا كونه مبدء للمعقولات المفصّلة كذلك العقل البسيط الذى هو فى الاول مبدء لوازمه التى هى المعقولات المفصّلة وهذه اللوازم هيئة فى الاول لاعلى سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل وهى اما ان لاتعتبر غير متناهية اذليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتباراً للانهاية فيه بالفعل ممتنعاً قام البرهان على امتناعه واما ان تعتبر غير متناهية لاعلى ذلك الترتيب فلا يعرض عنه محال . ثم قال: بل امثالها موجودة عارضة للامور فان المثلث لايمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية ، وهذا البسيط فى الاول لايكون شيئاً فيه بل هو ذاته لانّه الفعّال لهذه المعقولات والفعّال لهذيّته وماهيته فالنفوس غير فعالة الا بحصول الماهيات» انتهى ولا يخفى ان هذا وان كان ضرباً من التوجيه لكنه غير وجيه ، لان طرف العروض لماكان مرتبة من مراتب الواقع يتوجه اليه بعض تلك الايرادات. والقول بانّ تلك المرتبة ليست الا من الامور المخترعة ، ففيه مافيه . والحاصل انّ تلك الصفة لما كانت زائدة على ذاته الحقة فى تلك المرتبة يلزم علوها بذاتها

---

(۱) فضلای معاصر مؤلف شارح مطالبی از بیان الحق ابوالعباس نقل کرده‌اند که معلوم می‌کند کتاب بیان الحق فی ضمان الصدق که اکنون فقط یک نسخه از آن موجوداست در نسخ متعدد در اختیار افاضل عصر صفویه (رحمهم‌الله) بوده‌است .

عنها ، وکما یستحیل ذلك علیه فی‌الاعیان فکذلك یستحیل ذلك علیه فی‌بعض مراتب‌الواقع بحکم دلیل‌العقل وشریعة‌البرهان . وایضاً انّ من‌الممتنع ان‌تهب هذه‌الصفات الکمالیّة من هو قاصر عنها ، ولوکان ذلك فی‌مرتبة ذاته . وایضاً یلزم استنادالکثرة الی صرف‌الوحدة فی‌تلك‌المرتبة ، فلا یکون الواجب‌الوجود بذاته لذاته واجباً من جمیع صفاته وجهاته ، والبرهان الذی ینفیه لااختصاص له بظرف دون ظرف ، وکون تلك‌الکثـرة فی‌المرتبة المتاخرة عـن تلك‌الحالة بحسب تحلیلها یستلزم ذلك عدم امتیازالمعلومات وتعیّناتها بحسبها . وایضاً یلزم من ذلك عدم علمه تعالی بخصوصیّات‌الاشخاص المادیّة . لاستحالة ارتسامها فی‌ذاته‌الحقّة من کل جهة مطلقاً سواء کان ذلك فی‌الاعیان او فی‌نحو من انحاء الواقع بحکم‌البرهان . والعجب من منصورالحکماء قدذهب الی ذلك وفاقـاً لاستاذه ووالده بمامحصله تارة اخری: ان‌ّصورالکائنات من‌العوارض‌التحلیلیّة ولا استحالة فیه . فان‌الکثرة فیها لاتوجب کثرة فی‌المعروض لعدم حصولها وتمیّزها ، وکذلك یکثّرها فی‌نفس‌الامر من‌دون تحلیل عقلی ، فالعقل بضرب من‌التحلیل یقسم‌المبدء الی‌عارض ومعروض، ثم‌یحلل عارضه الی صورالکائنات ومثلها کما انه یحلل الجسم الی جوهر وعرض ، ثم ذلك‌العرض الی سطح وخط ونقطة ، فنسبة صورالکائنات الی‌المبدء الواجب بالذات نسبة لوازم تعلیمیّة الیها ، فعلمه تعالی بذاته یستلزم علمه بتلك‌العوارض التحلیلیّة التی هی من‌لوازم ذاته ، ولان تلك‌اللوازم عوارض تحلیلیّة التی هی من لوازم ذاته ، ولان تلك اللوازم عوارض تحلیلیّة قبل علمه تعالی بالاشیاء منطوفی علمه بذاته هذا . ولا یخفی انّه یردعلیه مع‌مالوحنا الیه انّه لامعنی محصل للعوارض‌التحلیلیة وعلی تقدیر تسلیمه یرد علیه انه لواراد انّ ذلك یستلزم علمه بجملة تلك‌العوارض علی سبیل‌الاجمال‌فهومسلم‌لکن‌لا فائدة فی‌اثباته، وان‌اراد انّه‌یستلزم‌العلم بخصوصیة کل من تلك‌العوارض‌التحلیلیّة ، فیرد علیه انّه قداعترف بانّ تلك‌العوارض غیر

متکثرة ولا متميّزة عن الذات ولا بعضها عن بعض فی الواقع الا بعد التحليل فکيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية کل واحد من تلك العوارض قبل التحليل وذلك حيث انّه يستلزم کون امر واحد بسيط من کل جهة علما بخصوصيات حقايق امور کثيرة غيرموجودة ولامتميّزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميّز المعدومات الصرفة ، ولو جاز ذلك لجاز کون ذاته علماً بخصوصيات ساير الموجودات من دون التوسل الی ذلك الاثبات ، بل الحق انّه بذاته كذلك . فقد استبان من طبقات البيان انّه نفی علمه تعالی عنه بهذا المعنی اوذلك المعنی يرجع الی کونه بذاته علماً بجميع الاشياء فهو حق . ومن هيهنا ظهر سر ماوقع عن الائمة الاطهار «صلوات الله وسلامه عليهم» ان عينيّة الصفات راجعة الی نفيها وليس ذلك فيه تعالی من الامور النسبيّة علی قياس علمنا . فما قيل : من ان العلم نسبيّة اوذات نسبة فاذا لم تکن زائدة الی ذاته تعالی يرجع ذلك الی نفيه مطلقاً ، لانّ تحقق الامور النسبيّة بتحقق اطرافها وهو من قبيل قياس الغائب علی الشاهد «ولله المثل الاعلی»[1] هذا . ثم انّ ظاهر ـ الشيخ الاشراقی ـ ان الشيخ واتباعه من المشّائين علی انّ علمه تعالی ، بالاشياء ليس من حيث قيام صورها به کما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات، ولا من حيث انحلاله اليها کما ظنّه ـ غياث الحکماء ـ کما ذکرنا ، بل من حيث علمه بذاته وذلك (۲) حيث قال : «المشّاؤن واصحابهم قالوا : علم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة وبه يعلم الاشياء کلها ، ووجود الاشياء حين علمه بها» ثمّ اورد الايراد عليه بما لايرد عليه بقوله : «فيقال عليهم ان علم ثم لزم من العلم شیء، فيقدم العلم علی الاشياء وعلی عدم غيبته عن الاشياء فانّ عدم الغيبة عن الاشياء يکون بعد تحققها وکما انّ معلوله غير ذاته فکذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد

۱ــ س ۳۰، ی ۲٦ .

(۲) غياث الحکما ــ قده ــ در حواشی تجريد نسخهٔ خطی م ۱۰۵۲ هـ ق ص ۱۰٦ .

المتغایرین للعلم بالمغایرةالاخر . . .» ثم قال واما مایقال من: «انّ علمه بلوازمه منطو فی علمه بذاته فکلام لاطائل تحته ، فانّ علمه عندهم سلبیّ فکیف یندرج العلم بالاشیاء فی السلب. ثم الضاحکیّة غیر الانسانیّة فالعلم به غیر العلم بالانسانیّة» ـ انتهی ـ وهذا کما تری انّه نشأ عن الغفلة من انّ العلم هنا لك علی ماادریناك اقوی من حضور الاشیاء عنده تعالی فی علمه بها . وبالجملة انّه فی شیئیّة المعلوم اقوی من المعلوم فی شیئیّة نفسه بانّه مشیء الشیء ومحقق الحقیقة ، والشیء مع نفسه بالامکان فانه بین ان یکون وبین ان لایکون ومع مشیّئه وموجده بالوجوب وتاکد الشیء فوق الشیء فانّه الشیء ویزید ، واذاکان ثبوت نفس الشیء عند العالم حضوراً فثبوت ماهو اولی به من نفسه اولی بذلك .

ثم لایخفی انّ هذاالشیخ الاشراقی مع انّه بصدد انکارماعلیه المشاؤن قدلاح منه بطلان کون علمه تعالی حصولیّاً ، وکانّه یرجع الی کون علمه بذاته علمه بما عداه ، اوالی اضافة اشراقیّة ، وفیه کلام یظهر مما ذکره بعد ماثبت وجوده ووحدته ، ولا مثل ولا ند ولا شریك ولا ضد له (۱) بهذه العبارة «ولا یلحق نوراً هیئة ، نوریّة کانت اوظلمانیّة ، ولا یمکن به صفة بوجه من الوجوه ، امّا اجمالا فلان الهیئة الظلمانیّة لوکانت فیه لزم ان یکون فی حقیقة نفسه جهة ظلمانیّة توجبها ، فتترکب ، فلیس بنور محض . والهیئة النوریّة لایکون الا فیما یزداد بها نوراً ، فنور الانوار [ان] استنار بهیئة ، فکان ذاته العینیّة مستنیرة ، فالنور

---

(۱) عبارات منقول از شیخ مقتول ازحکمت اشراق زیادمغلوط است وکذلك عبارات منقول از سایر اکابر ازحکمای الهی و همچنین نسخ حواشی محشی محقق نیز دارای غلط فراوان است. نگارنده با نداشتن وسائل کار خیلی متأسفم که قدرت انجام کار صحیح تام وتمام ندارم. عبارت حکمت اشراق دراین موضع ازاین قراراست: «ولایلحق نورالأنوار هیئة ما، نوریة کانت اوظلمانیة، ولا یمکن له صفة بوجه من الوجوه، اما اجمالا...»

الفاقر العارض الذی اوجبه هو بنفسه ، اذ لیس فوقه مایوجب فیه هیئة نوریّة ، وهو محال .»

اجمال آخر : هو ان‌المنیر انور من‌المستنیر من‌جهة اعطاء ذلك‌النور، فیکون ذاته انور من ذاته ، وذلك‌محال (۱) یمتنع» ثم قال : «طریق آخر تفصیلیّ : هو ان نور الانوار لواوجب بنفسه (۲) هیئة لفعل وقبل. وجهةالفعل غیرجهةالقبول ولوکان جهةالفعل بعینها جهةالقبول ، لکان کل قابل لما قبل فاعلاً ، وکل‌فاعل لما فعل قابلاً بنفس‌الفعل ، ولیس کذا . فیلزم من ذلك ان‌یکون فیه جهتان(۳) احدیهما یقتضی الفعل واخری‌القبول ، ولا یتسلسل الی غیرالنهایة فتنتهی الی جهتین فی‌ذاته . ثم‌الجهتان لیس کل واحد منهما نوراً غنیّاً ، اذ لا نور ان‌غنیّان لما عرفت . ولا احدیهما نور غنی والآخر نور فقیر ، فان‌الفقیر لأن‌الفقیر ان‌کان هیئة فیه ، یعودالکلام فیعودالکلام الیه ، فان لم یکن هیئة فهو مستقل فلایکون فیه ، وقد فرض جهةً فی‌ذاته وذلك ممتنع . ولا ان‌یکون احدهما نوراً والآخر هیئة ظلمانیّة، لانه یعود هذاالکلام الیه بعینه ایضاً ولااحدهما ان‌یکون جوهراً غاسقاً والآخر نوراً مجرداً ، فیکون کل واحد غیر متعلق بالآخر ، فلایکون فی ذات نورالانوار ایضاً . فثبت ان نورالانوار مجرد عما سواه ، ولا ینضم الیه شیء ما ، ولا یتصور ان‌یکون ابهی منه . ولما رجع حاصل علم‌الشیء بنفسه الی کون ذاته ظاهرة لذاته ، وهوالنوریة المحضة التی لایکون ظهورها بغیرها ، فنورالأنوار ضوءه(٤) وعلمه بذاته لایزید علی‌ذاته » وقدیقال‌فی‌شرح کلامه:

---

(۱) در عبارت حکمت‌الإشراق‌است: وذلك ممتنع...

(۲) لو اوجب لنفسه...

(۳) در حکمت‌اشراق:... ان‌یکون فیه‌جهتان: جهة یقتضی... رجوع شود به‌حکمت اشراق ط هنری‌کربین — انستیتوی ایران وفرانسه ۱۳۳۳ ه ش ص۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲ .

(٤) فنورالأنوار حیاته وعلمه بذاته...

→

ان الذی نفینا عن الواجب من الصفات(۱) هی الحقیقیة دون السلبیّة والاضافیّة والاعتباریّة ، اما الاضافیّة فهی من جملة المقولات العرضیّة التی هی امهات العوالی ، ولا یجوز علیه منها غیرها لانّها غیر متقررة فی ذوات الاشیاء ، ولا یتغیّر بتغیرها فی الذات المضافة شیء یتعلق بفعل وانفعال . ومثالها فی الواجب المبدئیّة والعلیة والمبدعیة ثم تمثل ذلك بتبدل ماعلی یمینك الی شمالك وما فی محاذاتك الی غیر محاذاتك من غیر ان یتغیر فی ذاتك ، فلا یحتاج الاضافة وتغیرها الی قبول وتغیر فی ذات الشیء المضاف ، فلان تحریر البرهان فی نفی اتّصاف الواجب بالصفات الحقیقیّة وکذلك نفی ماسوی الاضافات من العرضیات العوالی وهی الکم والکیف والحرکة واذا اتّصف الواجب بشیء منها لزم من اتصافه به شیء من المحالات المذکورة ، فله صفات اضافیّة ولذا یصح علیها ، نفس الاضافة لاصفة یلزمها الاضافة کصفة حقیقیّة هی فی نفسها کیفیّة اونحوها ، وتعرض لتلك الصفة الحقیقیة لایجوز علی الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا ، اذ علی التقدیرین یلزم ماذکرنا فی البرهان من المحالات، واما الصفات السلبیّة والاعتباریة فکالقدوسیّة والفردیّة والوحدة والشیئیة والحقیة فان(۱) کلها اما سلوب لعوارض کالقدوسیّة واما سلوب لقسمه کالفردیة والاحدیة ، واما اعتبارات لا وجود لها فی الأعیان ککونه تعالی شیئاً وحقیقة کما عرفت ، فهی فی حکم الامور السلبیّة فی کونها لاتخلّ بوحدانیته تعالی ، فمثل هذه الصفات یجوز علیه ، بل

---

(۱) قائل این شرح شارح مقاصد کتاب حکمت اشراق علامهٔ شیرازی است ومطالب این قسمت (ان الذی نفینا... تا: لا تکثر علی کل حال...) از آن محقق است وگویا علامهٔ شیرازی مطلب این قسمت از شرح را از کتاب المطارحات استفاده کرده است این کتاب در دسترس نگارنده نمی باشد لذا علامه در آخر عبارت گوید: وهذا مما استفدته من المصنف (یعنی شیخ اشراق) فی غیر هذا الکتاب ولم اجد فی کلام غیره .

(۲) فان هذه کلها...

يجب له . ومما يجب ان تعلمه وتتحققه انّه لايجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه ، بل له اضافة واحدة هى المبدئيّة تصحح الاضافات كالرازقية والمصدريّة ونحوها ، ولاسلوب كذلك ، بل له سلب واحد يتبعها جميعها ، وهو سلب الامكان ، فانّه يدخل تحته سلب الجماديّة والعرضية وغيرها ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه، وان كانت السلوب (۱) لايتكثّر على كل حال» ثم لايخفى انّ مطابق سلب الامكان فيه تعالى هو نفس وجوده الحقيقى الربوبى فقد رجع ان مطابق جميع الصفات السلبيّة هو ذاته الحقة من كل جهة (هنالك الولاية لله الحق)[1] وانما جاوزنا جادة الاختصار فان الحق احق بالانتصار .

(۱) رجوع شود بشرح حكمت اشراق تأليف علامهٔ شيرازى ط تهران ۱۳۱۳ ﻫ ق ص ۳۱۲، ۳۱۳ .

۱ــ س۱۸، ى۴۲ .

ملا محسن فیض کاشانی

م -۱۰۹۱-

(۹)

مؤلفِ دانشمند کتاب حاضر (المعـارف الإلهیّـه) آخوند ملامحسن کاشانی متخلص به - فیض - یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقلی (فلسفه وحکمتِ مشایی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال وتفسیر وعلم اخلاق بسبك عرفا و حکما) بشمار می‌رود و در جامعیت و تبحر در علوم مختلف و تخصص در دو رشتهٔ عقلی و نقـلی یکی از نوادر دانشمنـدان مملکتِ مـا در دوران سـلامی محسوب می‌شود.

محقق فیض - قده - یکی از پرکارترین علمای شیعه‌است که آنچه به‌رشتهٔ تحریر آورده دقیق و نفیس و درخور تقـدیراست. این مـرد بزرگ و محققِ عظیم‌الشأن بواسطهٔ دوری از مراکز قدرت و احتراز از موانع توفیق، اوقاتِ خویش را صرف کارهای علمی نمود و درنتیجه آثار نفیس و گرانبهایی از خود باقی گذاشت ملامحسن در حکمت و فلسفه از تلامیذ صدرالدین محمدبن‌ابراهیم شیرازی - ملاصدرا - و در مشرب و ممشای حکمی از شارحان و مروجان افکار و عقاید آخوند ملاصدراست ودرفن تفسیر وحدیث نیز مشرب او همان مشرب صدرالحکماست(۱) شرح و تعلیقات آخوند ملامحسن فیض باحادیث وافی حاکی

۱- آخوند ملاصدرا عـلاوه بر علوم عقلی درنقلیات از اعـلام شیعه وبخصوص درعلـم تفسیر و حدیث از اساتید مسلم‌است و تلمیذ عظـیم‌الشأن او ملامحسن درمقام تحریر و تـألیف وافی قسمت مربوط به‌اصول بشرح اصول‌کافی استاد مراجعه می‌نموده‌است. احیاءالعلوم غزالی نیز ازکتب مورد مراجعه او بوده‌است و درعلم سلوك واخلاق بسبك غزالی کمتر می‌توان برای او همسنگ پیدانمود.

فیض ازلحاظ جامعیت در ادوار اسلامی کم‌نظیراست ودرشأن ومقام وعظمت رتبه‌او همین کافی

←

از این معناست . کتاب وافی فیض قسمت مربوط بعقاید واصول مشتمل‌است بربیان مشکلات مقاصد اهل عصمت و طهارت در عقاید .

فیض معاصراست باملاعبدالرزاق لاهیجی ، شیخ‌حسین تنکابنی و ملا رجبعلی تبریزی و آقامیرزا رفیعای نائینی و آقاحسین خوانساری و محقق سبزواری ملامحمدباقر و غیر این اعاظم از محققان و دانشمندان(۱) .

نگارنده چون درجلداول منتخبات‌فلسفی مقام ومرتبهٔ‌فلسفی اساتیدمحقق دوران‌صفویه‌را مطابق‌آثار موجود ازاین‌اعاظم ونحوهٔ تفکّر فلسفی این‌دانشمندان تحریر نموده‌ام در این مقدمه متعرض این جهت نمی‌شوم .

فیض در عصر خود مشهور و معروف و مورد احترام فضلا و دانشمندان زمان بود و نیز حکام عصر کمال احترام را نسبت بوی قائل‌بودند(۲) .

←

است که درعلوم فلسفه وحکمت (علمی وعملی) ودرعرفان و تصوف (نظری وعملی) و در فقه وحدیث و رجال وتفسیر متخصص وصاحب‌نظر وبارع ودراین‌فنون استاد ماهراست ــ هوالبحر من ای‌النواحی اتیته ــ ودرمراتب ودرجات اخلاق وسلوك وزهد وتقوی واعراض ازمشتهیات‌نفسانی وتوجه‌بحق واقبال بمبدء معبود ان‌قلت: انه سلمان عصره صدقت. فیض درطریق سلوك وزهد درسلك سالکان متشرع ودر مواظبت برنوامیس شریعت تابع صرف‌قواعداسلامی ونصوص وظواهر مأثور از اهل طهارت و عصمت ومعرض ازکجرویهای برخی از قلندران‌افراطی‌است .

۱ــ یکی دیگر از تلامیذ ملاصدرا که معاصر با مؤلف این‌رساله می‌باشد شارح کتاب قبسات محمد ابن علی‌بن محمد آقاجانی‌است که اگرچه ارباب تراجم ازاو ذکری بمیان نیاورده‌اند ولی شرح او بر قبسات حاکی از عظمت مقام وی درعلوم متداول عصراست ودرمواضع مختلف این شرح از استاد خود بعظمت یادنموده و اورا جزء ائمهٔ حکمت ودرردیف اکابر از حکمای یونان و اعاظم حکمای مشاء و اشراق در ادوار فلسفی میداند .

۲ــ شاه‌عباس‌صفوی (قده) درنامه‌ای که درآن‌فیض‌را جهت تفویض منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان دعوت نموده اورا بسیار ستوده‌است فیض دعوت سلطان صفوی‌را نپذیرفت ومعذرت خواست و در همان بلدهٔ کاشان بتدریس وتألیف وعبادت اشتغال داشت تاآنکه دعوت حق را لبیك‌گفت . فیض علاوه بر مقامات ومراتب عالیه درعلوم‌عقلی ونقلی از زهاد وعباد عصرخود بشمارمی‌رود و بواسطهٔ توأم‌ساختن

←

فیض باکمال فراغت بـال درگوشهٔ دارالایمـان کاشان به‌تدریس و تألیف پرداخت و در فن تألیف استادی ماهراست و همهٔ آثـار او باواعی کـه مؤلف به‌تألیف دارد سودمنداست و از جمله درازنویسانی نیست‌که بندرت در آثارشان مطلب قابل توجه دیده میشود نگارندهٔ این سطور در منتخبات فلسفی (جلد دوم انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه) قسمتی‌را اختصاص داده‌ام به‌معرفی افکار این‌مرد بزرگ لذا دراین مقدمه می‌پردازم به‌معرفی این اثر نفیس - کتاب حاضر - محقق فیض - قدس‌الله سره -

فیض علت تألیف(۱) اصول‌المعارف را که تلخیص کتاب عین‌الیقین(۲) است در مقدمه بیان نموده و گوید :

علم‌را باعمل دارای ارزش ونورانیت خاصی‌است. قبر او درشهر کاشان مورد توجه خاص وعام‌است. حقیر بزیارت روضهٔ پاك او توفیق حاصل نمود وازآن تربت پاك همت طلب‌نمود .

۱- همانطوری که ذکرشد مؤلف درعقاید فلسفی تابع استاد علام خود و از شارحان افکار وعقاید او ومقرران کلمات ملاصدرا باید محسوب شود آنچـه درعقاید تحریر نموده‌است همـان افکار فلسفی استاداست .

۲- کتاب عین‌الیقین درتهران بضمیمه چندکتاب دیگر ازفیض (علم‌الیقین ومرآت‌الآخره) به‌چاپ سنگی رسده‌است.

فیض در عرفانیات تسلط کامل داشت وبرخی ازکتب‌عرفانی‌را تدریس می‌کرده‌است. **قاضی سعید قمی در** عرفان از تلامیذ فیض‌است و کتب حکمت مشائی را از محضر **ملا رجبعلی** و کتب **شیخ اشراق را از** حوزهٔ تدریس **ملاعبدالرزاق** استفاده نموده‌است.

نگارنده درجلداول منتخبات فلسفی مشرب **لاهیجی** را در حکمت وفلسفه بیان نمودم بعدازرجوع بآن‌کتاب (قسمت مخصوص لاهیجی) معلوم‌می‌شودکه تعجب برخی‌ازمترجمین ازاین‌معنا که‌ملاعبدالرزاق درفلسفه تابع حکمت بحثی‌است و بعیداست که قاضی‌سعید درحکمت‌اشراق شاگرداوباشد، بی‌جاست.

برما معلوم نشد که آیا فیض در الهیات استاد دیگـری غیراز ملاصدرا کـه منغمر ومتمحض در **تصوف وعرفان** باشد داشته‌است یانه؟ اگرچه همان‌اندازه ازمبانی متصوفه که درآثار ملاصدرا موجود **است، برای مطالعهٔ** عالی‌ترین آثار عرفانی کافی‌است وشخص‌مستعدی مانند فیض **می‌تواند بمدد همین مطالب برمشکلات** عرفانی فائق‌آید .

وانما حدانی الی املاء ذلك وجمعه امور : منها ، کثرة محبتی للعلوم الحقیقیة والمعارف البرهانیة ، وشدة رغبتی الی معرفةالاسرارالدینیة ، والرموزالفرقانیة، ومزید اعتنائی بضبط ماانحقق به ، واعتقده من امرالدین ، وما اعتمد علیه فی طریق الحق والیقین .

ومنها ، جنی لب المبانی وفصوص المعانی ، وملالی من الاقوال المختلفة ، والآراء الغیر المؤتلفة وتطویل المقال بالقیل والقال .

لذا از نقل کلمات مشهوره و اقوال و آرایی که مسلم نیست و مورد نقض و ابرام و متحمل شکوك و مناقضاتست احتراز جسته فقط به ذکر طریق حق و نقل مطالب و تحقیق در آرایی که مورد تأیید بل که مختار و ممشای اهل توحید و سالکان مسلك ایقان است اکتفانموده است .

سبب دیگر تالیف این اثر منیف آنستکه مؤلف علامه - رض - خواسته است بین طریقهٔ حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفهٔ معهود بین حکمای اوائل و اساطین فن از اعاظم حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدیه وانوار فایض از طریقهٔ ائمهٔ شیعه جمع نماید و اثبات کند که بین اسرار نازل از حق اول بوساطت انبیاء و اولیاء و حکمت فائض برنفوس مستعدین از حکمای الهی تهافت و تناقض وجود ندارد (ان لامنافات بین ماادرکته عقول العقلاء ذوی المجاهدات والخلوات . . . وبین ماا‌عطته الشرایع والنبوات ونطقت به السنة الانبیاء والرسل - صلوات‌الله علیهم - من اصول المعارف ، غیر انه بقی لاولی العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر، مماهووراء طورالعقل الجمهوری امور تممها لهم الرسل وان نظرالانبیاء اوسع واحد(۱) ومعرفتهم بالغة الی جزئیات

۱- صدرالمتالهین نیز باین اصل تصریحات واشاراتی دارد واصولاً فلسفهٔ او مبتنی است بر برهان مستفاد ازعقل نظری خالص معرّا از شوائب اوهام وحقایق مفاض بر نفوس کمّل از اولیاء بحسن متابعت از اولواالعزم از انبیاء -صلوات‌الله علی نبیّنا وآله‌علیهم‌السلام- لاسیّما قواعد واصول ومسائل موجود درقرآن‌مجید و مأثورات وارد ازطرق اولیای محمدیین که درلسان حضرت ختمی ازآن بزرگواران به‌عترت واهل‌بیت تعبیر شده‌است وبالاخص حقایق مستفاد ازباب اعظم مدینهٔ علم آن حضرت سلطان اولیاء شاه‌مردان علی مرتضی (صلی‌الله علیه وآله) .

الأمور وتعیین الأعمال المقربة الی‌الله . . .»

فیض مثل استاد خود معتقداست که سهم حکمای مشاء و اشراق درکثیری از مباحث عالیه بخصوص مباحث مربوط به‌نشئآت وعوالم نفوس بعد از موت و مبلغ علم آنان در مسائل مربوط بخودشناسی و علم آغاز و انجام وجود انسانی وجهات مربوط به‌عوالم روح بعد ازخلع جلباب بدن چندان زیاد وبااهمیت نیست برخلاف عرفای از علمای امت مرحومه که در بسیاری از مباحث عالیه مربوط به‌عوالم بعد از موت و جهات مختص نفس انسانی بواسطهٔ حسن متابعت ازمقام وحی و تنزیل ، میدان ، میدان آنهاست .

بااین وصف نباید آنهارا سرزنش نمود « . . . ومع ذلك لایجوزالتقصیر فی شأنهم علی وجه یفضی الی‌الازراء لهم وبایمانهم، حاشاهم عن‌ذلك، لاسیما وکلماتهم مرموزة وماورد علیهم وان‌کان متوجهاً علی ظاهر اقاویلهم، لم‌یتوجه علی مقاصدهم ولا رد علی‌الرمز(۱) .

* * *

باب‌اول‌اصول‌المعارف مشتمل‌است‌بربحث‌وجودومعرفت هستی‌وشناسایی حقیقت وجود ، وحقیقت وجود و مقام صرافت هستی همان مقام و مرتبهٔ ذات است باصطلاح‌اهل عرفان(۲) .

۱ــ فیض در آخر مقدمه گوید که دراین‌باب کتابی در سالف زمان مرتب وبه‌تفصیل عقاید خود را تحریر نمودم و اکنون این رساله که‌مختصرِ آن مفصل‌است مشتملست بر ضوابط و اصول‌موجود در عین‌الیقین، اصول‌المعارف نام دارد که مشتمل‌است بر... عشرة ابواب، ذوات فصول، فنورالله بــه قلوب‌الطالبین وسکّن به افئدة‌المسترشدین وجعله لی ذخراً لیوم‌الدین وعصمة من...

۲ــ عارف قیصری در اول مقدمهٔ‌خود برفصوص شیخ‌اکبر ابن‌عربی گفته‌است: الفصــل‌الاول فی الوجود وانه‌الحق. یعنی مقام و مرتبه اصل وجود بدون لحاظ تعین وعدم تعین درآن حقیقت مقــام ذات‌است که ازآن به‌حق تعبیر شده‌است وگفته‌اند: حقیقت هستی حق، ووجود مقید به‌اطلاق وسریان وظهور درغیر فعل حق و وجودات مقید حاصل از وجود مقید به‌تعینات جوهریه و عــرضیه اثرِ حق اول‌است .

بعقیدهٔ اهل معرفت اثبات این اصل اساسی بنابرحکمت (۱) بحثی و نظری توقف دارد براثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و ابطال تحقق غیر وجود بطور مطلق و بالاخره بیان آنکه تحقق و تحصل خارجی شأن حق‌تعالی است و آنچه که تحقق دارد و موجود واقعی و حقیقی‌است حق‌تعالی و شئون ذاتیهٔ اوست.

لذا مؤلف علامه فرموده‌اند(۲) : در دار وجود غیر از اصل وجود چیـزی تحقق ندارد، یعنی اصالت و تحقق و مبدئیت اثر اختصاص بوجود دارد، ودیگر آنکه امر موسوم بماهیت که جمعی از اهل بحث باصالت آن اعتقاد دارند غیر از

۱ـ بنا برکشف وشهود حق‌اول اظهر ازهرظاهری‌است وخلق مخفی و بـاطن... باید دانست بین وصول بحق ازطریق شهود وحصول علم بحق ازطریق برهان فرق بسیارست عارف مرتبه بمرتبه مراتب را نفی نموده و اثبات اصل واحد مینماید و حکیم صاحب برهان مراتب را یکی بعدازدیگری اثبـات نموده و ازآنها بحق اول پی می‌برد. بعبارت اوضح، سالك راه ظاهر چون با نردبان عقل و نظر بطرف حق سیرنماید ازطریق عقل مرتبه بمرتبه اثبات اشیاء نماید به اثبات بمقام ومرتبه‌ای که علت صرفه است و وجود محض که ماورای وجود او حقیقتی متصـور نمی‌باشد ولی سالك طریق بـاطن با براق شهود ورفرف کشف وعیان بحقیقت واصل شود باید مرحله بمرحله اشیاء را نفی نماید تا بحق‌متصل شود وبه‌نهایت سیرخود که فنای فی‌الله وبقای بالله‌است برسد. سلوك راه ظاهری مقدور اغلب‌اشخاص است برخلاف راه باطن که بسیارمشکل وصعب‌است جز بپای عجز ونیستی نتوان بمقصود رسید و اوحدی ازمردم استعداد و توان طی این‌طریق را واجدند.

عاقل زهست‌گوید و عارف ز نیستی — من درمیان آب‌وگلِ هست و نیستم

۲ـ یعنی آنچه که تحقق خـارجی دارد وجوداست که بوداست و ماهیت نمـود وسراب وجود و ثانیهٔ‌مایراه‌الاحول‌است که مصداق واقعی ـخیال فی‌خیالـ می‌باشد و از عوارض وجود دووا تع‌بشمار میرود، وجود متنزل از حق تا بحدود متعدد، محدود نشود وصرف‌هستی تا مقیّد بقیودنگردد، ماهیت متصور نیست. لذا موجود حقیقی نفس وجوداست وماهیت بالمجاز متصف بوجود می‌شود نه‌بحقیقت.

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حق ونقش دومینِ چشم احوال‌است آنچه کـه تحقق‌دارد حقست وشئون ذاتیهٔ او. ولی اذعان باین‌اصل اصیل بدون کشف معنوی حاصل ازتجلیات حق به‌اسم قهار ورد امانات‌باهل‌آن معلوم نگردد. چه‌آنکه تاوجودمجازی سالك باقی‌است و غبـار چهرهٔ معشوق ازلی را ساتراست حقیقت مکشوف نمی‌شود. لذا گویند وجود سـالك حجاب وصورت علمی حاکی ازمحبوب کل حجاب‌اکبراست

مارا زجام بادهٔ گلگون خراب کن — زان‌پیش‌تر که عالم‌فانی‌شود خراب

تعین و نفاد و حد و بمعنایی ظل وسایه وجود چیزی نیست کـه عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید و این مفهوم امری مبهم ولاتحصل ووبال حقایق وجودیه است که قهراً به‌تبعیت وجود مثل تبعیت ظل وشبح نسبت به‌ذی‌ظل و ذی‌شبح تحقق دارد مؤلف در ذیل این بحث باثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت پرداخته‌است و از باب آنکه ماهیات در مرتبهٔ ذات موجود نیستند و امکان کـه همان تساوی ذات ماهیات نسبت بوجود و عدم باشد ذاتی ماهیاتست و قبل از انضمام وجود بماهیت یا اعتبار وجود باآن و یاگردیدن ماهیت و صیرورت آن بنحوی که منشأ انتزاع وجود شود ، تحقق ندارد و ماهیت در هر ظرف و وعایی که بدون وجود لحاظ شود معدوم است و بخودی خود نه‌موجود و نه‌معدوم‌است و اگر وجود باآن اعتبار نشود (اگرچه مفهوم اعتباری وجود باشد) ماهیتی تحقق ندارد بنابراین اصالت اختصاص بوجود دارد .

مؤلف بطور اختصار بعضی از دلائل آخوند ملاصدرارا(۱) در این باب ذکر کرده‌است اگر چه برخی از این دلائل تمام نیست و احتیاج بنحوی دیگر از بیان و گـونه‌ای دیگـر از تحقیق دارد(۲) ولی دلیل متقن و محکم نیز برای اثبات این معنا ذکر نموده‌است .

اصل دوم کتاب اصول‌المعارف مشتمل‌است بربیان نحوهٔ موجودیت ماهیت

۱ـ اغلب ادلهٔ اصالت‌وجود که صدرالحکما دراسفار وشواهد ومشاعر تقریر فرموده ومؤلف‌علامه تلمیذ بارع او دراین‌کتاب وکتاب عین‌الیقین ذکرنموده خالی ازمصادره نمی‌باشد وتوقف‌دارد بمقدمه‌ای که در دوسه‌برهان صدرالمتألهین ذکرنموده‌است. نگارنده درشرح و تعلیقات خود بر مشاعر مفصّل متعرض این اصل عظیم شده‌ام .

۲ـ درمباحث‌بعد خواهدآمد که برگشت علیت به‌تشأن وتجلی علت‌العلل‌است درصورومظاهرمعلول که عندالتحلیل والتحقیق تجلی واحد ومظاهر متعدد نمایشگر یك‌اصل واحدند که بوحدت اطلاقیـه خود باحفظ‌وحدت درصورکثیره ظاهرمی‌شود وعندالتحقیق ظاهر و مظهر یك‌شیء در مظـاهر متـعدد بصور متعدد ظاهرشده‌است وتجلی چون صورت علتست وظهور و بطـون وصف یك‌واحـداست آنچه بالحقیقه موجوداست وحقیقت وجود حقّاً محسوب می‌شود واحد ساری درمظاهراست ومظهر همـان ظاهراست باضـافهٔ تعیّن وصرف‌الشیء لایتعدد .

وتقریر آنکه موجودیت ماهیت عبارتست از تحقق آن به‌نحوی که مرتبط ومنتسب به‌فاعل خود باشد موجودیةالماهیة عبارة عن کونها بحیث تنسب الی موجدها و ترتبط به فهی موجودة بهذاالکون لابالذات . . . والموجود بالذات کونها علی هذه الحیثیة دون نفسها بما هی هی . یعنی انسان موجود ملاك موجودیت او عبارتست از تحقق خارجی آن به‌نحوی که به‌فاعل خود نسبت داده شود بنابراین ماهیت عبارتست از امری که بواسطهٔ ارتباط بمبدء خود متحقق شده‌است وچون معلول حقیقتی غیر از نفس ارتباط بعلت حقیقی نـدارد و معالیل امکانیه عین ارتباط بحق اولند و نفس احتیاج و فقرند نسبت به‌غنی مطلق ماهیات بواسطهٔ وجود مرتبط بعلت می‌باشند پس ملاك موجودیت در ماهیات بآنستکه باوجود متحد شوند ویا منضم بآن‌گردند لذا بوجود موجودند و موجود حقیقی شأن وجوداست وملاك معلولیت نیز در وجود موجوداست پس مرتبط بعلت وصادر ازعلت وجود است نه ماهیت .

مؤلف بعد از بیان این معنا و تحقیق در بیان وجوه فرق بین وجوب وصف حقایق امکانیه ووجوب محمول برحق اول و تقریر آنکه امکان وجودی همان عین ربط‌بودن وجود بمبدء وجوبی‌است و تحقیق آنکه جمیع مراتب وجودی در سلك یك اصل واحد قرار دارند و تحقق بحسب حقیقت شأن آن اصل رفیع‌الدرجات است و غیر حق فانی وهالك می‌باشنـد در اصـل سوم به‌اثبات وجود قیوم و مبدء حقایق پرداخته‌است و در اصل چهارم اثبات کرده‌است که بسیط حقیقی حق اول‌است و هیچ موجودی غیر از او از شوب ترکیب مبرا نمی‌باشد(۱) .

۱ــ غیرازحقیقت وجود، هیچ امرخارجی وعقلی ازترکیب مفری ندارد. وجود منبسط باآنکه از جهتی عین حق وازجهتی ساری درخلق‌است و بحسب اصل ذات ازماهیت معراست ولی ازآنجایی کـه ازمرتبهٔ ذات منتزل شده‌است وقبول تعیّن نموده‌است وبالاخره انحطاط و تنزل آن ازمقـام صرافت وجود، وصرف ربط‌بودن آن نسبت به‌اصل وجود صرف آنرا ازبساطت حقیقی خارج ساخته‌است ویك نوع ترکیـبی در آن پدید آمده‌است کـه بآن ترکیب مزجی اطلاق شده‌است .

بدین‌سبب برخی از ابنای حقیقت آنچـه را کـه عارض بر مقام ذات می‌گـردد و نسبت بـه اصل مقام ذات ومرتبهٔ صرف‌الوجود (که‌این صرف‌الوجود یا موجود بحت وحقیقت وجود هم ازباب

←

مؤلف در فصل ٥ از کتاب اصول‌المعارف درصدد اثبات تشکیك در مراتب وجودی برآمده‌است و از باب آنکه صدق وجود بروجودی که ، وجود ذاتی آن می‌باشد و در مقام اتصاف بوجود بی‌نیاز از علت است اولی واقوی واتم است از صدق آن بروجود محتاج بفاعل یا قابل وکذلك صدق وجود بروجود مبرا از ماده وطبع اتم واقوی‌است از صدق بروجود واقع در عالم ماده وطبع ازاین‌باب اثبات نموده‌است‌که وجود قطع نظر ازحصص ذهنی دارای افرادمتعدداست . لاتصافه بلوازم الماهیات المتخـالفة المراتب. بعد به‌تبع استاد خود شمول اصل وجود را از باب انبساط و تجلی در مظاهر متعدد و سریان آن درهیاکل موجودات را سریانی مجهول‌الکنه دانسته وگفته‌است: وجود باحفظ وحدت شخص وتشخص ذاتی درعین‌آنکه مبدء تشخص جمیع ماهیات مبهمه‌است ازاموری‌است‌که میشود گفت از حقایق مختلفه‌است ولی ازباب اتحادآن باماهیات و ازبـاب ظهور آن در مراتب متفاوته که تفاوت بحسب مراتب تفاوت تشکیکی‌است که تفاوت واختلاف بااین فرض تفاوت به‌نفس حقیقت‌است در وجودات متشخصه که علاوه بروحدت اصل حقیقت باحفظ تفاوت در مراتب همهٔ وجودات مصداق مفهوم عام بدیهی وجود اعتباری وجودند.

بنابراین تخصص و تمایز مراتب وجود یابتقدم و تأخراست بابکمال و نقص و یا غنا و فقر ویااختلاف وتمایز بعوارض مادی‌است درصورتی‌که وجود (مرتبهٔ اخیر تحقق که عالم زمان ومکان و ماده باشد) تنزل نماید و هرمرتبه‌یی از وجود در سلسلهٔ طولیه و عرضیه دارای حکم خاص‌است و وقوع وجود درمرتبهٔ عالی درصورتی‌که وجود علت باشد ویاوقوع‌آن درمراتب متوسطه و نازله بنا بروقوع علیت و معلولیت در اصل وجود مقوم (یعنی مالیس بخارج) وجود واقع در این مراتب است نـه وجودِ غنی علت از مقـام خود تنزل و تجافی نماید ونه‌وجود

→

تفهیم وتفهم بآن اطلاق می‌گردد) تعیّن محسوب می‌شود بآن مخلوق وحادث اطلاق نموده‌اند نه‌مخلوق متعیّن به‌تعین عقلی یانفسی یامثالی، ومادی ونه حادث مسبوق بعدم زمانی یاعدم دهری و سرمدی بل‌که قسم‌دیگر ازخلق وتجلی وظهور که لایعرفه الاالراسخ فی‌المعرفة کما هوالمذکور فی لسان‌اوحدی من‌العترة ـ ارواحنا فداه ـ وما ورد عنـهم(ع) من حدوث‌الاسماء لابد ان یحمل علی هذا .

فقیر و محتاج معاول بافرض معاولیت در رتبهٔ علت واقع گــردد .

محقق مؤلف در (وصل) مربوط باصل مذکور درصدد اثبات وجواز وقوع تشکیك درذاتیات برآمده وبه‌تبع استاد بزرگ خود وشیخ اشراق برهان مشائیهٔ از حکمارا در نفی جواز تشکیك در ذاتیات رامورد مؤاخذه و مناقشه قرار داده وبالاخره بنابراصالت وجود انواع واقسام تشکیك و تفاوت‌را درسنخ وجود قرار داده. و ازآنجایی‌که‌وجود دارای مراتب متعدد و اطوار مختلف‌است و معانی و ماهیات و مفاهیم ناچار تابع وجودات هستند بین جواهر و اعراض از این جهت که قبول تشکیك می‌نمایند فــرقی قــائل نشده‌است .

در فصل ٦ از اصول باب اول اصول‌المعارف از وجود نفی اجزاء نموده است و از آنجایی که اصل حقیقت وجود جامع جمیع کمالات و منزه از جمیع نقایص‌است قهراً علاوه برمبرا بودن این حقیقت از اجزا بطور مطلق – اجزای خارجی و ذهنی – نه‌فــاعل دارد و نه‌غایت نه‌دارای موضوع‌است و نه‌مــاده و نه‌صورتی داردکه بآن متصورگردد و چون وجود نفس تحقق دراعیان‌است نه‌کلی ونه جزیی‌است ونه‌عام‌است و نه‌خاص ، نه‌مطلق‌است و نه مقید .

چون وجود ازسنخ مفاهیم وماهیات نیست دارای‌وجودذهنی نیز نمیباشد ومفهوم عام بدیهی وجود ، حقیقت وجود نیست بل‌که این وجود عنوانی وجهی از وجوه اصل وجوداست که امری اعتباری‌است نظیر مفهوم شیء و امر که از حقایق متباینه انتزاع میشوند .

* * *

نظر بآن‌کــه وجود (حقیقت وجود) بخودی خود بدون تعین بجوهریت و عرضیت یعنی مقام صرافت ذات و محوضت حقیقت بوجه من‌الوجوه ترکیب ندارد وآنچه فرض میشود دراصل وجود موجوداست (لذا تعدد وتکرر نمی‌پذیرد وافراد وتجلیات خارجی وجود نیز عین تحقق خارجی و عین منشأیتِ اثراست) قابل اکتناه و تصور نیست و وجود ذهنی ندارد و چون معانی و مفاهیم جوهری وعرضی بحسب اصل حقیقت در ذهن حاصل میشوند اگر وجود آتش نه‌مفهوم

آن در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز برآن مترتب شود وآتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد . درحالتی که فرق بین وجود خارجی و ذهنی آنستکه شیء در وجود خارجی دارای آثاراست و در وجود ذهنی فقط مفهوم شیء حاصل آید .

اصل حقیقت وجود بحسب حقیقت بی‌نیاز وتمام و هستی و فعلیت محض است ومبرا ومنزه‌است ازجهات عدمی وچون صرف حقیقت وجود قابل تعدد وتکثر نمی‌باشد غیر از اصل حقیقت هرچه فرض شود ظهور و تجلی و تدلی آن حقیقت‌است و تفصیل و ظهور و بروز محسوب میشود لذا نه‌اسم دارد و نه‌رسم وچون فوق مرتبهٔ آن اصل ، چیزی متصور نیست قابل تحدید و تعریف نمی‌باشد .

* * *

چون صرف وجود قبول تعدد ننماید شریك در وجود ندارد چون غیر او حقیقت دیگر در مرتبهٔ او متصور نمی‌باشد اصل وجود ماوراء ندارد هرچه که موجوداست و بوجود متصف میشود مرتبه‌یی از آن اصل واحد و یامظهری از مظاهر اسماء و صفات او محسوب میشود لذا هیچ کمال وجودی از علم وقدرت حقیقت دیگر در مرتبهٔ او متصور نمی‌باشد اصل وجود ماوراء ندارد هرچه که از سنخ وجود وکمال وجود باشد عین اوست هیچ کمال وجودی ازعلم وقدرت و اراده و . . . فرض نمیشود مگر آنکه آن‌را داراست بنحوی تمامتر ، هرچه از سنخ کمال فرض شود نمونه‌یی از اصل بی‌پایان اوست برهمهٔ اشیاء احاطه دارد چون همهٔ اشیاء از تجلی او ظاهر شده‌است .

بهمین لحاظ احاطه او احاطهٔ قیومی و احاطهٔ فعل او ، احاطهٔ سریانی است .

* * *

(اصل) الوجود یتنزل من‌سماء‌الاطلاق الی . . . وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی ناچار باید فیض و بخشش وخلق او ازمقام صرافت ذات واطلاق حقیقی احاطی تنزل نماید ونورشمس وجود ازسماء اطلاق باعیان ثابته وماهیات امکانیه (اراضی تقیید) تابش نماید تاهمه را به‌نور خود که همان وجود منبسط

برماهیات باشد روشن نماید (چه نورعبارت‌است ازوجود وظلمت نیست جزعدم) و از آنجایی که عوالم مختلف و متعدداست و از برای جود مراتب متعدد متصور است هرمرتبه‌یی که باصل وجود نزدیك‌تراست حظ آن ازکمال‌وجودی بیشتر و فیض مفاض برآن تمامتر میباشد لذا در قوس نزولی وجود در مقام افاضه از عقل اول شروع نموده و بعد از طی درجات عقل بمقامات عوالم برزخی رسیده و از این عالم مرور نموده بعالم طبع و ماده میرسد و چون عنایت حق مقتضی اتمام فیض وجود و علت‌تمامیت دائرهٔ وجوداست قوس دوم این دائره را باید فیض حق تمام نماید لذا ماده که مقام نازل وجوداست باید بحرکت ذاتی به‌سوی کمال پیش رود و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی بحق متصل شود . در قوس نزول از عقل شروع نمود و بماده ختم شد ، در قوس صعودی از ماده شروع نموده بعقل بل‌که بفناء در حق ختم میشود .

واسطهٔ فیض درابتدای‌وجود واول‌ظهورحقیقت‌انسان‌کامل‌است‌وچون‌فیض توسط او باشیاء میرسد واسطه در تدبیر نیز اوست و همین انسان است که در مقام قوس‌صعود نیز قافله‌سالار وجوداست وبه‌تبعیت او اشیاء بحق اول متصل میشوند وقیامت هرشیء قائم می‌شود (این‌که تو داری قیامتست نه‌قامت) .

* * *

برخی ازموجودات چون حالت منتظره درقبول فیض از فیاض مطلق ندارند صرف امکان ذاتی آنها کافی از برای قبول فیض از جواد مطلق‌است لذا وجود آنهامسبوق بعدم زمانی نیست وقدیمند بقدم حق ولذا بحسب نفس ذات وبلحاظ مرتبهٔ ماهیت از باب آنکه (کل ممکن لیس ومن حیث وجود علته ایس) وجود از مقام ذات آنها مرتفع است مسبوق‌الوجودند بعدم مجامع نه‌عدم مقابل. این قسم از حقایق وجودیه باقی ببقاء حقند نه‌باقی به‌ابقاء‌حق. عقول مجرده و عوالم برزخی در قوس نزول و معراج تحلیل ازلی‌الوجودند و قدیم به‌قدم حق وازلیت وجود مطلق ولی وجودات برزخی و عقول مجردهٔ درقوس صعود مسبوق بعدم زمانی و مآلاً متصف بحدوث زمانی میباشند . حقایق موجود در عالم ماده و زمان و مکان وبعبارت تمامتر عالم ماده و جواهر و اعراض عالم مادی مسبوقند بعدم زمانی

وچون هرحادثی باید مسبوق‌الوجود بعدم زمانی باشد ودرماده وهیولای مستعد ازبرای قبول صور جوهری تحقق‌پذیرد ناچار غیرازامکان ذاتی بامکان استعدادی نیز در قبول فیض محتاج‌است لذا نحوهٔ وجود موجود مادی متجدد ومتصرم و سیلان و متحرك بلکـه سراسر عالم ماده نفس حرکت و تجدداست و هرجسم مادی غیر از ابعاد ثلاثه از باب آنکه حرکت رخنه در ذات ونحوهٔ وجود آن نموده است بعد دیگری نیز دارد که زمان باشد چون حرکت بحسب وجود بازمان متحد وبحسب تحلیل عقلی زمان از عوارض حرکت محسوب می‌شود .

درمقام خلق و ایجاد حقایق وجود از عقل شروع نموده بماده ختم می‌شود دوباره از ماده شروع نموده بعد از طی درجات و منـازل وجودی بمرتبهٔ عقل میرسد و در برخی از نفوس از عقل گذشته ودرحق فانی میشود فالوجود ابتدء وکان عقلاً ثم برزخاً و خیالاً ثم صورة ومـادة فعادت متعاكسة فكأنه دار على نفسه .

(وصل) مؤلف محقق در این وصل کیفیت ظهور و بروز وجودرا در سلسله بدء وعود تقریر نموده و در این وصل چند مطلب اساسی را برشته تحریر آورده است یکی آنکه فیض وجود دائماً باید بحسب سنت الهی از عالی بسافل برسد و این همان مدلول قاعدهٔ امکان اشرف‌است که ازقدما نیز نقل‌شده‌است ودرکلمات اهل عصمت و طهارت نیز بآن اشارت شده‌است .

دیگر آنکه بین مراتب وجودی در نزول وصعود وجود همان‌طوری که طفره محال‌است و امکان ندارد که فیض قبل‌از مرور به‌مراتب وجود اشرف و مراحل وجود اکمل بموجود اخس واصل شود ، بین مراتب وجودی عدم وجود ندارد و هرمعلولی در خارج متصل بعلت خود میباشد .

مثلاً مقام صرافت وجود و مرتبهٔ ذات حق بعد از تجلی در مقام احدیت و واحدیت که شئون ذات محسوب میشوند متصل بعقل اول‌است یعنی : آخـر مراتب الوهیت (بعد از مرتبهٔ ذات، که از باب عدم تعین به‌جهتی از جهات خلقی ومصدری متعین نمی‌باشد) اول مرتبهٔ عقل‌است و آخر درجهٔ وجودی عقل اول متصل بعقل ثانی‌است لذا جمیع مراتب عقول طولیه در سلك وجود واحد قـرار

دارند و این مطلب‌را محقق فیض جهت رفع‌شبهه‌یی‌که چه‌بسا بنابر قول به‌تشکیك درمراتب‌وجودی واینکه بین‌عقل‌وعقل‌دیگر وبرزخی‌وبرزخ‌دیگر وجودی متوسط بین این دو امکان دارد و بنابرقاعدهٔ امکان اشرف باید از حق صادر شود(۱) .

چون طفره در مراتب عقول و تنزلات وجودی وحرکات غیبی (علی‌اصطلاح) مثل طفره در حرکات حسی و مادی محالست باید فیض‌بعداز مـرور به‌درجات عالی به‌وجود سافل واخس برسد بنحوی‌که هرغیر عالی بوجود عالی متقوم باشد بنابراین موجوددانی محقق نمیشود مگر آنکه موجود عالی قبل از آن تحقق یافته است .

در قوس صعودی و معراج ترکیب نیز فیض بعد ازقبول تنزلات واستقرار در رحم عالم طبع و ماده باید تمام درجـات سافل را بپیمـاید تابدرجات عالی برسد و هروجوددانی زمینه و ماده‌است جهت تحقق وجود عالی بدون تحقق طفره . مثلاً وجود قبل از طی درجات نباتی و حیوانی بعالم انسانی وارد نمیشود بحسب قاعدهٔ امکان اخس وعدم جواز بل‌که امتناع طفره در قوس صعود ، ودر این‌قوس ازدایرهٔ‌وجود جمیع‌مراتب‌وجودی‌بحسب‌واقع درسلك‌وجودی‌واحدقرار دارند تاآنکه بین شریف‌واشرف ویااشرف واخس امور غیرمتناهی محقق‌نشود .

و دیگر مقدمه از برای تحقق قوس صعود و زمینه از برای حصول دائره تامه درعالم هستی و رجوع حقایق الی مابدءت منه حرکت ذاتی وتحول جوهری است (۲) .

۱ــ مفاد قاعده امکان اشرف آنست‌که باید فیض قبل‌از وصول به‌اخس باشرف برسد و واجب است تحقّق اشرف قبل‌از اخس، وعدم تحقق اشرف قبل‌ازاخس از چند شق خارج‌نیست ، یااینکه اشرف بعدازاخس واقع میشود ویا قبل‌از اخس یا بااخس ؛ صدور این دو دریك‌رتبه معا مستلزم‌صدور کثیر ازواحد حقیقی‌است .

۲ــ اصولا وبنا برقواعد مقرر درفن حکمت متعالیه قول تباین در انواع اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود، ازباب آنکه وجود نور وظهور محض‌است درسلك وجودی واحد شخصی قـرار گرفته وتجلیات ومظاهر وجود متصف به‌تشکیك وماکان ویکون یك‌حقیقت واصل متفنن وسیع‌الدرجات است که : یك‌نقطه‌دان حقیقت ماکان‌و مایکون این‌نقطه که صعود نماید گهی نزول

موافقا لقوله‌تعالی: هوالاول والاخر وهوالظاهر والباطن، الاله‌الخلق والامر، وهوالکبیرالمتعال ، والیه یرجع‌الامور

و نیز در این (وصل) بیان نموده‌اند که حقایق وجودی در قوس صعودی (از باب اتصال مراتب بیکدیگر) برخی درمرتبهٔ عالی و برخی در مرتبهٔ نازل و برخی اوساط و متمایل بطرفین اعالی و ادانی میباشند و این خود دلیل برعدم تحقق طفره در نظام هستی است بطور مطلق مثل اینکه برخی از نباتات متمایل به‌عالم حیوان و شاید قدمی کوتاه بباب حیوانیت نهاده باشند مثل درخت خرما و برخی از حیوانات بافق عالم انسانی متمایل باشند مثل - قرده - که دارای بعضی ازخواص و عوارض مختص بـه‌انسانند وهکـذا (چون وجوددارای عرضی عریض و تشکیك خاصی‌است چنین‌امری امکان دارد‌مثل اینکه ملاصدرا در مقام تبدیل عنصر آب بهواء گوید ممکن‌است صورتی نسبت بهواء محض آب و نسبت بآب محض هواء و یا واسطه بین این دو واقع شود) .

درفصل آخر باب‌اول مؤلف موجودات رامنقسم نموده‌است به‌وجود مجرد قائم بذات و غیر حال درماده وموضوع کـه در مقـام تحقق ، فیض وجود حق بدون فراهم‌نمودن زمینه بآن هستی می‌بخشد ووجود مادی وصور حال درمواد که تحقق خارجی صورت قائم بماده ویامادهٔ متقوم بصورت بدون حصول‌وحدت و اتحاد بین این دو شیء مرکب از صورت و ماده وجود خارجی بخود نمی‌گیرد مثلاً انسان مرکب از ماده و صورت بدون‌آنکه دوجزء خارجی‌آن بوجودی واحد متحقق شوند موجود نمیشود و همیشه بین دوجزء صوری و جوهری (ماده و صورت) وحدت محقق نمیشود و دوجزء منشأ محقق مرکب نمی‌گردند مگر آنکه در خارج متحد شوند و در ترکیب اتحادی از آنجایی دوموجود بالفعل متحد نمیشوند و اتحاد دووجود متحصل و غیر مبهم محال و ممتنع‌است باید یکی‌از دوجزء مبهم وقوه ولامتحصل و جزء دیگر منشأ تحصل آن گردد لذا اهل تحقیق گفته‌اند. حصول‌شیء برای‌شیء دیگر وتقوم شیء بشیء دیگر (درصورتیکه احدهما قوه وجود دیگر باشد) یاوجود یکی از برای دیگری محقق نمیشود مگر آنکه یکی بمنزلهٔ قوه و دیگری ملاك تحصل و جهت فعلیت آن واقع شود .

اصل آخر باب اول کتاب دراین مساله‌است‌که عدم دارای ماهیت وحقیقت نیست وعدم هرشیء همان رفع آن شیء‌است و بین اعدام از جهت عدم (بدون

اضافه بملکات و وجودات) تمیّز نیست ، و وجود هرشیء عبارتست از نحوهٔ تحقق و ثبوت خارجی هرشیء و وجود هرشیء نفس هویت شیٔ است و عدم آن شیٔ رفع آن میباشد . هرشیٔ دارای یك هویت و حقیقت و یك وجود و تحقق است ، ذات واحد دارای وجودی واحد و عدم واحداست .

مؤلف برخی از فروع مربوط باین بحث را دراین‌جا بیان نموده‌است (۱) .

باب ثانی در علم و جهل وما فی‌معناهما

اصل اول ازباب ثانی مشتمل‌است بر تعریف معنای علم و جهل و تقریر این‌اصل که‌علم همان حصول صورت‌شیءاست ازبرای عالم وظهور شیء (معلوم) نزد عالم یا از برای عالم بنحو تجرد و عدم ملابست باماده و جهات مانع از علم وحضور وکشف وانکشاف‌است. بنابراین‌جهل مقابل علم‌است و دوشیء متقابل اجتماع نکنند لذا برگشت علم و جهل به‌نحوی از وجود و عدم‌است . مؤلف علامه در این مبحث اقسام علم را بیان و تحقیق نموده‌است و بعد از بیان وجه فرق بین علم بذات وعلم بغیر و نیز فرق بین حضور ذات معلوم ازبرای عالم یاصورت و نقش مرتسم آن در مقام بیان علم نفوس انسانی بحقایق خارج از ذات خود ، طریقهٔ استاد خود ملاصدرارا انتخاب نموده‌است که همان اتحاد نفس عاقل با عقل فعال یا رب‌النوع انواع مادی باشد . و نیز بیان نموده که لازم‌است نفس مسافر الی‌العقل‌الفعال در اول مرحلهٔ وجود قوه و هیولای صور عقلیه باشد تا بتواند بحسب نفس ذات و جوهر وجود بحرکت ذاتیه بعقل فعال پیوندد ، چه آنکه عقل مجرد صور تمامیه وعلت‌غائیهٔ نفس انسانی‌است وهرمعلولی باید باصل

۱ــ آنچه که فیض دراین‌مباحث بیان نموده‌است تلخیص مباحث موجود درکتب استاد کبیر خود است ودربعضی ازمواضع عین عبارات استادرا بدون تغییر وتبدیل تحریر نموده‌است ازجمله همین بحث که «العدم لیس له ماهیة الا رفعا لوجود...» این‌همان بحث امتناع و عدم جواز اعاده معدوم است که اهل‌عرفان‌آن‌را از فروعات قاعدهٔ کلیه (لاتکرار فی‌التجلی ، وان‌الشیء لایثمر مایشابهه کل المشابهة... دانند .

وجود متصل شود. کنایه‌آنکه نفس اگرجوهر مجرد بالفعل وامرمحصل تام‌الوجود (درمقام ابتدای وجود) نباشد و نسبت بصور عقلیه، وخزینهٔ عقول مفصله لا بشرط و مبهم و غیر متحصل نباشد متحد باعقل نشود(۱) .

مؤلف محقق در این مسأله برخی از ادلهٔ استاد عظیم خودرا براتحاد نفس باصور عقلیه و اینکه نفس قبل از صور عقلی و ظهور صور عقلی د رجوهر نفس مظلم و کدر بود و بواسطه صور عقلی حقایق را رؤیت می‌نماید، پس نفس صور مفاض براوح نفس چشم عقلی و بصر معنوی آن محسوب میشود و اگر جوهر ذات نفس متحول بصور عقلی نشود و صور عرض زاید و مرتسم برجوهر روح باشد، باچه قوه‌یی همین صورت را مشاهده می‌کند (۲) .

مؤلف در وصل مربوط باین اصل بذکر این نکته پرداخته‌است که علم به صور حال در ماده و اعراض متعلق بصور جسمانیه تعلق نمی‌گیرد، بعلت آنکه صور قائم بماده و جسم مرکب از اجزاء مقداریه فاقد صراحت ذات و صمیمیت وجود و تحقق‌است و در آن ملاك جهل که همان تفرق اجزاء و وقوع در مکان و زمان و قبول اوضاع و اشارات حسیه باشد بالذات مانع علم و ملائم باجهل و عدم انکشاف‌است نه‌خودرا ادراك نماید و نه‌مدرك واقع شود و امری که از خود جدا و متفرق وخود حصول جهت ذات خود ندارد باین نحو از وجود مشهود و معلوم نگردد، الا بالعرض کما حققه استاذه‌العلیم . . . فالمعلوم بالذات من کل شیء لیس الا صوراً ادراکیة قائمة بالنفس متحدة معها لاصوراً مادیة خارجیة، سواء کان‌العلم بطریق‌الاحساس او . . .

از برای تصحیح معلومیت صور جسمانیه جهت علل عالیه برهانی اقامه نموده‌است که منافات با گفتهٔ او دارد و سید محقق داماد نیز

۱– لان‌العلم بالامرالخارج عن ذات‌العالم هو کالعلم بذات‌العالم، وبما فی ذاته فلا یتحقق الا بالاتحاد بالمعلوم والاستکمال به بان‌یکون‌العالم فی‌نفسه ناقصاً من‌جهة هذاالعلم، فیصیر تامابالمعلوم...»

۲– برهان فیض دراین‌مسأله نارساست چه آنکه خودگفت ملاك جهل در حقایق‌مادیه حکمفرماست وموجود مادی بهیچ‌نحو از انحا با حفظ این وجود معلوم ومشهود واقع نشود .

بهمین طریق خواسته‌است سجِلّ کَون و دفتر وجودرا مشهود حق و آخر مراتب علم بداند وآن‌این‌که‌اجسام ازآنجایی که ظلال وجودات معنویه و اشعات حقایق مجرده‌اند وازباب آن‌که تقوّم‌اجسام به‌نفوس وعقول متصل بعلل طولیه خود میباشد وبقدراتصال بعلل خود وباندازه وسع وجود خود، خود وعلل‌خود رادرك نمایند ومآلاً معلوم علل خودنیز ازآن جهت‌که معاولند میباشند - لابدمراد ایشان همان علم بسیط‌است که‌هرشیء بقدر حوصلهٔ وجود خود ازباب‌سریان علم وشعور وعشق وبهجت واراده، درهمه حقایق بسریان ظهورحق مطلق در مرائی آفاق وانفس بحق اول‌ونفس وجود خودعالمند. برای اثبات این‌اصل‌اصیل‌لابدمن بیان مطلب آخروتحقیق طور دیگر دربحث بسبك اهل الله که: وان‌شیء الایسبّح بحمده ولکن لاتفقهون‌تسبیحهم اولایفقهون. مؤلف دراصل‌دیگر از باب‌دوم اصول المعارف درصدد تعریف (نور) برآمده‌است وبمتابعت حکمای اشراق نوررا به:- الظاهرلنفسه والمظهرلغیره - تعریف فرموده‌است چه‌آنکه‌هرچه بحسب ذات‌واجد ظهور نباشد واسطه ظهور غیرنشود (۱) پرمعلوم‌است کــه ظلمت برخلاف نور نه خوددارای ظهوراست‌ونه غیررا ظاهرنماید(۲) مؤلف نوررا بوجود وعدم رابظلمت ارجاع داده‌است ووجود مظلم‌ازباب آنکه دردسترس بصرقرار نمی‌گیرد مظلم و

۱- الله نورالسماوات والارض. قرآن‌کریم ازعجایب آیات‌الهیه‌است شخص مثل نگارنده منغمر در اوهام را متحیر مینماید تا چه‌رسد بکسانی که بواسطهٔ حصول سنخیت بین آنها ومبدء کلام الهی همه معارف را ازقرآن می‌فهمند. آیه بمعنای منور سماوات و ارض آمده‌است؛ (بنابرتفسیری‌که اهل‌ظاهر ازآن نمایند) بمعنای موجد سماوات و ارض و مبدء ظهورآن می‌شود سربسته گفت: سنخ وجود ازصقع ربوبی‌است اگر تعین سماوی وارضی مرتفع‌شود کمااینکه درواقع همیشه مرتفع‌است باقی نمی‌ماند مگر حق وشئون ذاتی او، آنچه که اختصاص بجهت قابلی ممکن دارد تعین امکانی لازم ظهور حق و تنزل وجود مطلق وامری اعتباری وعارض وجود مطلق‌است و وجود مطلقا از صقع ربوبی‌است وجود صرف تعدد نپذیرد پس مرادازسماوات وارض قوابل‌امکانیه‌است که وجود آن ازحق‌است که بحق‌برمیگردد.

۲- آخوند ملاصدرا درتعلیقات بر حکمت‌اشراق نوررا مساوق وجود وظلمت‌را مساوق عدم داند و برشیخ اشراق و شارحان کلمات او که لفظ نوررا فقط بر مجردات اطلاق نموده‌اند (ونور حسّی واعراض نفسانی مانند علم‌را نیز، نور دانسته‌اند) اشکال نموده‌است چه آن‌که هر وجودی در مقابل عدم ظاهراست و نور، بنابراین اطلاق ظلمت برمادیات بی‌وجه‌است.

←

تاريك‌است بااینکه درمقام ذات خود موجوداست آنچه نه‌خود موجوداست ونه برای غیرتحصل ووجود داردظلمت حقیقی‌است ، پس مظلم بودن‌اجسام وصوری که‌مورد ادراك بصری واقع نشوند امری نسبی‌است .

محقق فیض ، فروع متفرع براین مسأله رادراین اصل تقریرنموده‌است وبا بیان وسیع ترجمیع مدرکات قوای انسانی‌رااعم ازمدرکات ذائقهٔ ولامسه وسامعه و... به نوربرگردانده‌است وازباب آنکه همان نحوی که ضوء ظاهراست جهت قوه باصره بذات خود وغیر رانیز ظاهرمی‌نماید همین نحو ، صوت نیزجهت سامعه بذات خود ظاهرست همین نحواست مشمومات ومذوقات برای شامه وذائقهٔ (للذا صوت جهت غیرحاسه سمع‌وطعم جهت غیر حاسهٔ ذوق ظاهر نمی‌شود) ضوء نیز از برای غیر باصره ظهور ندارد بنابراین حصول هرمدرکی برای مبدء ادراك خود به‌نحو ظهور و انکشافست . از این‌باب میشود گفت : لولاالنور ، ماادرك شیء ، لامعلوم ولا محسوس ولا معقول . کمااینکه اگر اصل‌وجودپادرمیان‌ننهد نه مدرکی تحقق دارد ، نه مدرکی . بناءً علی هذا بحسب برهان نور و وجود يك اصانند و ظلمت و عدم نیز جدا ازهم نشوند .

* * *

اصل دیگر این باب در بیان حقیقت حیات‌است و تحقق اینکه حیات بالفعل و ادراك مساوق‌است و موت مقابل این دو قرار دارد و حیات و موت بوجود و عدم‌راجعند. النهایه حیات بردوقسم‌است حیات‌ذاتی وحیات‌عرضی وهرموجودی بقدر حوصلهٔ وجود خود حی و مدرك و فعال‌است و از باب سریان علم وقدرت و اراده وسمع وبصر وحب وعشق در ذراری وجود همهٔ حقایق حی و زنده‌اند حتی مادیات و جمادات و در جمادات که مشهور از حکما و فلاسفه آنهارا میت میدانند حیات در کمون‌است و ظهور ندارد لذا بنابروجهی خود از این امر غفلت

→

از باب آنکه ذات حق بصریح‌ذات که عین وجود وکمالات وجودیه‌است مبدء تجلی اشیاءاست وجود درجمیع مراتب تجلی وظهور عین جمیع اوصاف وجودیه‌است ازجمله علم واینکه دراجسام علم و حب واراده وجود ندارد، علم وحب وعشق وارادهٔ مضاعف منفی‌است نه علم بسیط که عین وجوداست .

دارند و باآنکه منفمران در عالم طبع از این معنا غفلت دارند ولی هوشمندان(۱) صومعهٔ ملکوتی براین امر واقفند که :

استن حنّـانه از هجـر رسول   گریه می‌کردی چو ارباب عقول

ولا تفقهون تسبیحهم که :

ماسمیعیـم و بصیریم و هشیم   باشما نامحرمان‌مـا خـامشیم

* * *

محقق فیض در اصل دیگر این بـاب برهان برلزوم رجوع جمیع **کمـالات وجودیه بحق مطلق** اقامه نموده‌است چه آنکه همانطوری‌که اصل وجود **ممکنات و حقایق فقیرالذات** بمبدء غنی بالذات منتهی میشود صفات امکانیهٔ **لازم حقایق ممکنات بصفات** واجب غنی بالذات منتهی میشود .

علم و اراده و اختیار و قدرت وحیات در ممکنات مثل اصل وجود امکانی بصفاتی وجوبی مبدء این صفات برمیگردند. وازآنجایی‌که وجود درمبدء عین همه کمالاتست ، صفات امکانی منبعث از وجود جامع جمیع کمـالات‌است و تعدد مفهومی صفات، منافات باوحدت آنها درعین وجود و استهلاك این صفات در مقام ذات ندارد که «کمال‌التوحید نفی‌الصفات عنه(۲) لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف ... » جمیع صفات درمقام‌احدیت وجود عین ذات حق‌است وبرگشت

۱ـ وان شئت قلت: هرموجودی باعتباری مظهر جمیع اسماء وصفات ومشتمل بر جمیع کمالات ونیز باعتباری مجمع جمیع حضراتست . حتـی بـرخی‌از ابناء شهود معتقدند اسماء مستأثره نیـز در حقایق مظهر دارند ولی مظهر آنها مثل مبدء‌آن مستأثراست که: مامن‌دابة و... ان ربی علی صـراط مستقیم .

۲ـ کمال توحید نفی صفات زائده از مبدء وجوداست چه‌آنکه زیادت صفات برذات منافات بـا وحدت حقهٔ حقیقیه اطلاقیه دارد. ممکن‌است این‌کلام معجز نصاب از رئیس‌الموحّدین وقبلةالعارفین اشاره باشد به‌استهلاك جمیع تعینات ازجمله صفات درمقام ذات چه‌آنکه مقام ذات مقام نفی تعینات است واطلاق هر اسم ورسمی برآن مقام مستلزم تعین مقام غیب ذاتست .

همه عناوین بوجوب ذاتی ازلی سرمدی و جمیع اضافات و نسب باضافه واحد اشراقی برمیگردد ، کمااینکه مبدء جمیع سلوب ، سلب امکان‌است .

* * *

وصل بعد از فصل سابق در بیان نسبت ذات واسماء الهیه‌است بماسوای خود از حقایق امکانیه(۱) و معالیل خارجیه .

کثرت حقایق وجودی و اختلاف ممکنات بحسب مجردبودن و مادی‌بودن و زمانی ودهری‌بودن و اتصاف برخی‌از حقایق به‌ازلیت‌وجود و وقوع برخی در دار حرکات ومتحرکات سبب نمیشودکه نسبت حق‌اول باین حقایق مختلف‌گردد. معیت ذات او باحقایق معیت قیومی و نسبت فعل او بوجودات نسبت سریانی است و نسبت ایجابی و معیت قیومی او بهمهٔ اشیاء متساوی‌است وچون محیط بزمان و مکان ومتغیرات‌است تغیّر ، و تصرم مخلوق موجب تغییر درخالق بل‌که سبب تغیّر در وجود منبسط که فعل وحدانی اوست نمیشود و تحقق تدریجی و زمانی برخی از حوادث مستلزم وجود صفت امکانی در حق اول و علت اتصاف حق بصفت امکانی ذات حق بااضافه بممکنی از ممکنات نمیگردد و منافاتی بین ثبات خلق و دوام ایجـاد و تغیر و حدوث و تصرم و تجدد فاعل ثابت قیومی نمیباشد(۲) بخصوص بنابرحرکت در جوهر و ثبات تغیر در زمانیات و ذاتی‌بودن حرکت در جواهر و اصول وتبعیت اعراض وفروع از ذاتیات واستغناء ممکنات متحرکات از جعل در تصرم ذاتی و مسلم‌بودن این اصل که فیض ثابت حق در مخلوق زمانی متصرم ذاتی و در ابداعیات ثابت دائمی‌است .

۱ـ اسماء الهیه صورت ذات واعیان ثابته و صورعلمیه صورت اسماء الهیه وحقایق‌خارجیه‌صور علمیه ومظهر اعیان ثابته‌اند و ازباب اتحاد ظاهر ومظهر، اسماء عین ذات، واعیان عین اسماء و اسماء عین صور خلقیه وصورخلقی عین‌مظاهر خارجی ونتیجه حق وخلق متحدند ولی اتحاد حقیقت ورقیقت باعتبار فنای حقایق درمقام تجلی وظهور حق به‌اسم قهّار :

ما عدمهائیم وهستیهای‌ما تو وجـود مطلق و هستی ما

۲ـ سئل عن بعض‌العرفاء عن قوله: «کل‌یوم هو فی شان...» قال: شئون یبدیها لاشئون‌یبتدیها .

* * *

وصل ـ ازآنجایی که جمیع جهات لازم ایجاد و خلقت و فیـاضیت عین ذات حق‌است و آنچه‌که مدخلیت در علیت تامهٔ واجبی حق دارد ، درمقام ذات او متحقق‌است بدون حصول صفات متجدد و حادث حق اول دائم‌الفاعلیه‌است . چون مبدء جمیع حقایق اوست، نمیشود دارای صفات زائد باشد بواسطهٔ آنکه همه صفات باید منتهی شوند بمبدء واحدی که‌واحدِ حقیقی اطلاقی باشد و درآن کثرت بوجه‌من‌الوجوه موجود نباشد .

فیض در (وصل متصل به‌فصل این باب) در مقام بیان مطاب نفیسی‌است که عرفا آن را در مسفورات خود تقریر نموده‌اند و آن مسئلهٔ متبوعیت اشیاء نسبت‌بعلم‌حق وتابعیت‌اشیاء نسبت‌بعلم حق درنشأتِ وجودحق و خلق(۱)است. ولی عبارت عرفا ومقصود آنان بحسب ظاهر غیرآن چیزی‌است‌که مؤلف فرموده است بنابراین علم مقدم‌برایجادکه سبب وجوداشیاست متبوع واشیاء ومعلومات خارجی تابع علم حقند و از طرفی صور خارجی اشیاء چون از مراتب علم حقند از این لحاظ این علم فعلی تابع و مقارن بل‌که عینِ اشیاءاست . حقیقت علم مثل وجود دارای مراتب متعدداست علم در مرتبهٔ وجود حق علمی تام وفوق‌التمام و غیر متناهی و تام‌الانکشاف و در مجردات و حقایق عقلیات محدود و متنزل و در حقایق مادیات مشوب باظلمت و ممزوج باجهات جهل و اشیاء باعتبار وجود علمی

۱ـ عرفا علم ذاتی‌را که همان حضور ونور وشهود باشد مبدء ظهور وتعین حق واشیاء در مقام احدیت وواحدیت دانسته‌اند و بااین‌اعتبار خلق وایجاد نیز تابع این‌علمست ولی ازآنجائی‌که صـور علمی اشیاء که همان اعیان ثابته و تعینات امکانیه باشد برطبق استعداد و ذاتیات خود طلب ظهـور وجود نمایند وحق برطبق استعدادات کامن در اعیان بفیض ظهور و نور وجود خود آنهارا ایجـادکند ازاین‌جهت علم تابع معلوم‌است و این تبعیت سبب نمی‌شود که علم حق علم انفعالی باشد نظیر علـم متخذ از صور خارجیه. حکمای مشایی باآنکه بصور مرتسمه ونقوش ذهنی درعلم حق قبل‌ازکثرت بـه اشیاء قائل‌هستند ولی این‌علم‌را چون سبب وجود معلوم درخارج‌است علم فعلی دانند باین معنا کـه ذات حق بعنایت این‌صور و برطبق نقوش عرضی مرتسم درذات مبدء ایجاد حقایق‌است .

در موطن علم حق کامل و تام‌الانکشاف و در مرتبهٔ نازلهٔ وجود ناقص و بحسب وجود علمی ضعیف و بالاخره . . . ماعندالله منها احق مما عند انفسها و . . .

* * *

فیض در ـ وصل ـ مربوط به‌فصل و اصل باب ثانی در صدد رفع شبهه‌یی است که از تقریر معضلات سابق چه‌بسا در اذهان خطور نماید گوید :

فاعلیت حق نسبت باشیاء و حصول و حضور اشیاء درعلم حق مستلزم آنکه حقایق مخلوقات باعتبار نحوهٔ وجود تکثری در ذات حق موجود باشند و کثرت آنها باعث انثلام وحدت‌حقهٔ او شود نیست(۱) برای آنکه وجود دارای مراتب مختلف و مشکك‌است و هروجود کامل مشتمل‌است بروجوددانی ولی با قطع نظر از حد و نقص و این حد و نقص لازم معلولیت و امکان مانع از تحقق و ظهور و انکشاف ناقص در مرتبهٔ وجود عالی نیست بلکه از شرایط تجلی و علیت ومعلولیت همین اشتمال علت بروجود معلول و انکشاف خلق درمرتبهٔ وجود حق میباشد .

* * *

(اصل) در کلام اهل عرفان و محققان از حکما از جمله استاد مؤلف علامه ـ صدرالحکماءالعظام ـ این جمله دیده میشود : انه تعالی مبتهج بذاته ابتهاجاً منزهاً من‌الانفعال این ابتهاج همان ادراك ملایم و معلول تمامیت ذات و جامعیت حق نسبت بکافه فعلیات و کمالات و تنزه ذات او از جمیع نقایص وشروراست و

۲ـ این‌شبهه از دوجهت ممکن‌است حاصل‌شود. یکی اینکه حق باعتبار علیت ازآنجائی که علت تمام معلول و معلول باید باعتبار وجوب سابق درمرتبهٔ وجود علت یك‌نحو ثبوت و تحققی داشته‌باشد که ازآن به‌سنخیت نیز تعبیر شده‌است و دیگر آنکه وجود علمی اشیاء مبدء انکشاف و بالاخره منشاء تحقق خارجی آنهااست پس باید خلق درموطن حق موجودباشد واین‌خود مستلزم کثرت و موجب‌بودن علت ومعلول در یك‌سنخ از وجود وحقیقت خواهدشد .

همین حب بذات و عشق به‌اسماء وصفات مبدء وجود حقایق امکانیه ومنشأ(۱) سریان عشق و حب و شوق در جمیع ذراری وجوداست چون حب بذات منشأ ظهور اسماء و صفات و مبدء تعین صور اسماء وصفات (اعیان ثابته) وبالاخره موجب تجلی حق در مرءآت‌آفاق وانفس‌است لذا در وصل بعد ازاین اصل مؤلف علامه گوید:

همانطوری که ذات حق ازلی والهیت او سرمدی و دائمی‌است از آنجایی که صفات کمالیه عین ذات و جمیع صفات بوجود جمعی احدی ذات موجودند بازلیت ذات و سرمدیت آن ازلی و سرمدی میباشند. ادراك ذات، ادراك جمیع صفاتست و بعین ادراك و شهود ذات در موطن و مشهد ذات جمیع حقایق را مشاهده می‌کند، چون این احاطه و جمعیت در ذات و شهود و ظهور حقایق در ذات صرف وجود و صرف انکشاف‌است، هیچ موجودی و وجودی از مشهد علم او خارج نیست و فرقی از این جهت بین موجودات مجرده و مادیه و حقایق موجود در زمان و مکان نیست. چون ذات او صرف علم و صرف قدرت و صرف اراده و صرف حب و محض عشق و بهجت و سروراست معلوم و مقدور و مراد و معشوق بالذات اوست و احاطهٔ تامهٔ او نسبت بجمیع حقایق ناشی از اشتمال اوست برجمیع حقایق در موطن ذات لذا تحقق خارجی اشیاء چیزی برشهود او نمی‌افزاید. «ولایزیده کثرةالعطاء الاجوداًوکرماً».

* * *

فصل – نظر بآنکه کمالات ذاتیه و شئون حقیقیه وجود عین ذات و منبعث

۱– در مبحث غایت دراین مسأله که عالی هرگز اراده سافل ننماید و بآن کامل نشود و ازطرفی علت غائی متمم فاعلیت فاعل‌است بنابراین حق‌اول درمقام ایجاد باعتبار عشق بذات وحب بمعروفیت اسماء وصفات اراده نماید ایجاد حقایق امکانیه را ازباب ملازمه بین حب بذات و عشق به‌آثار که: من احب شیئاً احب آثاره. بهمین‌لحاظ علت غایی وغرض نهایی از ایجاد وخلق همان ذات حق‌اول‌است تعالی جد ربنا. بالاخره حق‌تعالی دوست میدارد آثار خودرا چون خودرا دوست میدارد ودرواقع «لا یحب الا نفسه».

از ذات اوست و صفت زائد برذات در حق متصور نیست کمال او بعلم ذاتی و قدرت ذاتی و اراده و حیات ذاتی‌است نه‌بصور و حقایق منتشأ از ذات. و ملاك معلومیت اشیاء چون نفس ذات اوست منشأ انتزاع علم و قدرت و مبدء اتصاف او بصفات‌کمالیه معلومات و مقدورات ومرادات خارجی نمی‌باشد. لذا ورد عنهم (عایهم‌السلام): له معنی‌الربوبیة اذلامربوب و حقیـقة الإلهیة اذ لا مالوه و معنی العالمیـّة اذ لامعلوم (۱).

از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که ملاك علم حق بحقایق و منشأ کشف خلایق قبل از ایجاد صور مرتسمهٔ در ذات نیست واین قول باطل‌است ونمیشود مفاهیم عرضی وصور علمی منشاء انکشاف نفس‌حقایق وجودیه باشد ونیز امکان ندارد ملاك علم تفصیلی مبدء وجود بحقایق نفس‌حقایق اشیاء باشد باعتبار وجود خارجی چون این معنا مستلزم نفی علم عنایی حق و اثبات جهل نسبت باشیاء در مشهد ذات و موطن و مقام ربوبی‌است وهکذا سایر مشارب در علم حق.

* * *

از آنچه محقق فیض در مباحث قبل فرمود معلوم میشود که مبدء وجود بحسب صرافت ذات و محوضت وجود جامع جمیع نشئآت وجودیه‌است و ذات او مشتمل‌است برکافهٔ حقایق و مقام ذات حق راحدیت وجود... کمجلات یری بها و فیها صورالموجودات من غیر حلول واتحاد از این مقام به‌مقـام و مرتبهٔ کثرت در وحدت تعبیر نموده‌اند. کما این‌که حقیقت وجود بحسب فعل متجلی و ساری در کافة ذراری وجود است که از آن به‌مقام وحدت درکثرت تعبیر شده است و این دومرتبه و مقام بحسب اصل ظهور و وجود اختصاص بحق دارد و

۱ــ اشاعره ومعتزله چون محروم ازفیض علم باب مدینهٔ علم حضرت ختمی‌مرتبت بودند توفیق استفاضه از محضر قائلان به‌این‌کلمات نوریه‌را ازدست دادند لذا آنهمه هفوات از متکلمان سنت و جماعت صادرشده‌است نفی صفات بطورمطلق ازبرخی ازاین اصحاب خنّاس واثبات صفات زائد بر ذات و ارادات متجدده ازبعضی ازصاحبان وسوسه و اخوان شیاطین و قول به‌تعطیل از جمع دیگر.

بهرهٔ خلق از آن تعینات لازم تجلی وجوداست(۱) ملاك علم حق و شهود حقایق در مواطن وجودیه همین‌است . غفلت از سر وجود سبب انکار علم حق (بحسب کیفیت) شده‌است و گرنه باعتبار کمیت احدی از حکمای اسلامی نفی علم از حق ننموده‌اند .

ولما لم یکن للمخلوق حیثیة سوی کونها اثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فیضه و ـ جوده ـ فلا یمکن ان یتعلق بها ابتهاج و محبة منه سبحانه الا من جهة ابتهاجه بذاته(۲) .

* * *

محقق فیض در فصل آخر باب دوم از طریق صرافت ذات و از باب آنکه حق‌تعالی وجود صرف‌است و صفات کمالیهٔ وجود عین وجود اوست و ذات و صفات او همه بسیط‌الحقیقه‌اند و از باب آنکه بسیط‌الحقیقه و حقیقت بسیط و نامحدود از هر امری جامع جمیع مراتب آن سنخ و شامل کافهٔ مظاهر موجود از سنخ خود میباشد حق اول صرف وجود و جامع و واجد کافهٔ وجودات و صرف علم یعنی واجد جمیع انحا و اقسام علم و محیط بر کافهٔ اقسام کشف و شهوداست وکذلك‌صرف قدرت و صرف اراده و صرف حیات‌است و در (وصل)

۱ـ معنی وحدت‌وجود که محققان بآن رفته‌اند همین‌است و اصل وجود اختصاص بحق دارد و در دار وجود جز حق وشئون ذاتی‌او چیزی‌نیست ظاهر ومظهر اوست، ظاهرست ازجهت ذات ومظهر است باعتبار فیض وتجلیات درکسوت موجودات .

۲ـ برخی ازعامه ناس ازمسألهٔ تشکیك امری‌دیگر فهمیده‌اند و خیال‌کرده‌اند که سنخیت بین‌حق وخلق و تشکیك بین وجود خالق ومخلوق سبب‌می‌شود که این دوفرد یك طبیعت ودرعرض یکدیگر باشند کمااینکه برخی ازقاصران دراصالت وجود به‌اشتباه افتاده‌اند و گفته‌اند: وجود درصورتی که حقیقت واحد باشد چون وجود با وجوب مساوق‌است وحقیقت واحداست باید تمام افراد واجب باشند اگر این طبیعت اقتضای وجوب وجود دارد باید تمام افراد آن واجب بالذات و اگر مقتضی معلولیت است باید تمام افراد ممکن‌باشند .

بنا برتشکیك درمراتب این توهم چه‌بسا دربادی‌نظر بوجودآید ولی حق‌آنست‌که معلول ممکن از سنخ حقیقت وجود نیست بل‌که ظهور اصل وجود و ظل وجود و بل‌که ظهور حقست و ممکن ثانیهٔ مایراه‌الاحول .

بعد از این فصل در صدد رفع‌شبهه‌ای که چه‌بسا در این مقام وارد آید برآمده و گوید: باید دانست که وجود و علم و قدرت و سایر صفات کمالیه که از عوارض ذاتی وجودند اگرچه مشترکند بین حق و خلق بحسب مفهوم و از یك سنخ و حقیقت هستند بحسب مصداق ولی‌دردرجه واحد نمیباشند ودرحقایق تشکیکی میشود حقیقتی دارای عرضی عریض باشد بنحوی که یکمرتبهٔ آن غنی محض و مرتبهٔ دیگر فقیر محض، مرتبه‌ای در نهایت بی‌نیازی از غیر و استقلال در وجود و مرتبهٔ دیگر عین فقر و نفس احتیاج باشد(۱).

* * *

وصل بعد از این فصل در معرفت صفات حق‌است و محقق مؤلف بیان فرموده‌اند که اکتناه صفات حق باعتبار آن که صفات عین ذاتند محال‌است.

ولی مفاهیم صفات و اسماء الهیه از باب ظهور آن مفاهیم در عرصهٔ تعقل و معرفت امکان دارد و از باب سریان احکام صفات در حقایق علم بصفات در مرتبهٔ علم ذات نمیباشد معرفت ذات ازباب‌آنکه ذات‌حق مقام غیب وجود ومرتبهٔ کنز مخفی‌است بوجه من وجوه‌الادراك بحسب علم حصولی قابل ادراك نیست.

اما معرفت افعال برای انسان حاصل میشود از مشاهده آیات جمال حق در مراتب وجودیه و هرچه مرتبهٔ ادراك در مقام سیر در حقایق تمامتر وجامعتر باشد معرفت کاملتراست.

و از باب آنکه مقام ذات کبریت احمر و غیر قابل ادراك‌است مسألهٔ تنزیه و تشبیه و اتصاف حق بصفات خلایق و ایهام تجسیم و غیر اینها از مباحث مربوط به‌متشابهات کتاب و سنت باعتبار اسماء و صفات (ونحوهٔ معیت او با اشیاء، قرب و بعد حق و نحوهٔ احاطه براشیاء) حق‌است نه‌ذات او که: (کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست).

۱ــ مگر باعتبار فنای عبد در معبود وشاهد درمشهود و شهود تجلی ذاتی حق و انهدام ارکان وجود مجازی وشهود حق درمقام تجلی باسم قهار که دراین‌مقام از عبد نه‌اسمی ماند ونه رسمی. این فنا برای سالك محقق درنشأت دنیا وجهت خلایق در آخرت حاصل‌می‌شود:

هرکه امروز، معاینه رخ دوست ندید طفل راهیست که او منتظر فرداشد

* * *

باب پنجم اصول‌المعارف مشتمل است برمسالهٔ علت ومعلول، که‌ازآن به سبب ومسبب تعبیر شده‌است معرفت غایات وجودی کائنات دراین باب تحقیق شده‌است . بعدازبیان انحصارعلل درچهار علت به‌بیان تفصیلی این‌علل پرداخته است .

باب ٦ این کتاب درنحوهٔ وجود طبایع واجسام مادی وکیفیت حرکت ماده بطرف غایات وجودی ونحوهٔ تعلق وعلیت مجردات نسبت‌بطبایع تحریرشده‌است.

محقق فیض درمعنا وهویت اجسام مادی ازباب آنکه فاعل مباشر جمیع حرکات طبیعت‌است ، به‌تبع ملاصدرا، جمیع طبایع اجسام مادی‌را بحرکتِ ذاتی وجوهری سیلان ومتحرك ودرحال اشتداد میداند وحدوث عالم را ازاین طریق اثبات می‌نماید ، آنچه دراین باب تقریر فرموده خلاصه افکار ملاصدراست در آثار متعدد خودکه فیض بامهارت خاص کلیهٔ مباحث تحقیقی دراین مبحث رادر اصول المعارف تلخیص نموده‌است .

درباب هفتم این‌رساله به‌تحقیق درمبحث‌حرکت وزمان ومکان ومسائل مربوط باین مباحث پرداخته وبرطبق مسلك عرفا معنی ازل وابد واسم دهر و دیهوررا درطی‌این‌چندمسأله تقریر نموده ودرآخر مبحث درصددِ تقریرِ معنای حدوث زمانی عالم برآمده وباعباراتی رسا وبیانی شیوا این اصل مهم‌را تحقیق نموده‌است .

باب‌هشتم اصول‌المعارف دربیان معنای سماوات و ارض وعالم بین این‌دو ودرنتیجه این باب‌مشتمل‌است بر معرفت نفوس وعقول وقوای غیبی وظاهری وملاء که وبهشت ودوزخ ونحوهٔ وجود شیاطین وابالسه فیض بعدازتقسیم مواد وعناصر به‌مرکّبات وبسایط‌وتقسیم ممکنات‌به‌ابداعیات ومکونات به‌نحوهٔ‌حصول حیات وزندگی درحقایق حاصل ازترکیب وبیان حقیقت نفوس پرداخته وبعداز اثبات دوام وبقا وازلیت‌حرکات‌مستدیره به‌چگونگیِ تدبیر حقایق وعنصریات و مرکبات ارض پرداخته وبالاخره منشاظهور وپیدایشِ نفوس‌ناطقه وعقول لاحقه

را ، تقریر واثبات نموده‌است که‌درمقام قوس صعودهمین هیولا ومادهاست که ازناحیهٔ حرکات ذاتی‌وتحولات‌به‌عقول‌کلیه پیونددو عقول لاحقه‌ازترقیات وجودی کامن درمواد واستعدادات حاصل شود .

محقق‌فیض درهمین‌باب تقریرفرموده‌است‌که: ممتزج یامرکب عنصری اگر جمیع درجات جمادی ونباتی وحیوانی رااستیفا ننماید به‌مقام‌اشرف نمیرسد و در قــوس صعود برخلاف نزول وجود از اخس شروع نموده به اشرف واکمل واصل‌شود، منشأاین‌حصول حرکات وارادات ذاتی واشواق‌جبلی وتوقان‌تعشقی است، سِرّ تحقق معاد ونیل‌هردانی بمقام عالی درهمین اصل‌اصیل نهفته‌است وچون استعدادات حقایق که ناشی ازذاتی بودن استعدادات درمقام عین ثابت هر امری‌است ، هرشیء معادخاص دارد اگــرچه همه بحق رجوع‌نمایند .

محقق مؤلف درهمین باب براهینی برتجرد نفوس‌انسانی‌باتجرد عقلی‌صرف وتجردبرزخی‌نفوس‌حیوانی ذکرنموده‌است . مؤلف‌دراواخر این‌باب به‌نحوهٔ‌وجود وتحقق هستی ابالسه وشیاطین پرداخته وبیان کرده‌است که‌درعالم نفوس قوا وجنود خیروشر ، حتمی‌الوجود وقضاء سابق بر ایجاد، واستعدادات موجود در عالم مواد واستعدادات ونفوس مقتضی تحقق جنود خیروشراست .

دو علَم افراخت اسپید و سیــاه	وان یــکی آدم ، دگــر ابلیس راه
چون مــراد و حکم یزدان غفــور	بــود ، در قدمت تجلی وظهــور
بی ز ضدی ، ضد را نتوان نمود	وان شهِ بی‌مثل را، ضــدی نبود
پس خلیفه‌ساخت صاحب‌سینه‌ای	تــا بود، شــاهیش را آینه‌ای

باب تاسع فی‌الخیر والشر، واللــذة والإلم (دراین‌باب حقیقت(۱) ثواب و عقاب وبهشت ودوزخ وجنت ونار تحقیق شده‌است) .

۱ــ آنچه علامه محقق فیض دراین‌باب تقریر فرموده‌است خلاصهٔ افکار صدرالمتألهین استاد اوست که درکتاب عین‌الیقین کــه مفصل این‌رساله‌است در صــدر اغلب فصول و اصول کتــاب این تحقیقات را بعنوان قال استادنا فی‌المعارف‌الحقیقیة ویا کذا افاد استادناالحکیم‌الالهی عنوان یاذکر نموده‌است .

فیض مثل سایر حکمای متألّه در -اصل- اول این رساله این اصل مهم و اساسی راکه وجود بماهو وجود -خیر- است وشر ، امری عدمی است که بعنوان شر هیچ حقیقتی صورت صحیح ندارد چه‌آنکه شر ، عدم ذات ، یافقدان کمالی وجودی جهت این ذات است ، باین معنا که عدم صریح ذاتی از ذوات و فقدان کمالی از کمالات لایق آن ذات شرمحسوب میشود وباین معنا مسلماً امری وجودی نمیباشد (لأن الشیء لایقتضی)عدم ذاته والالماوجد ، وکذا لایقتضی عدم کماله ... چه‌آنکه اقتضاء وعایت شیء ویا درخواست وخواهش شیء عدم‌کمالِ ذات‌خودرا بالاخره برمی‌گردد، باقتضای شیء فقدان ذات خودرا ، ومنافی شیء نسبت بذات وکمال ذات خودعلت رفع وحك شیء ازصحنهٔ وجود وعالم هستی)

دراین باب محقق شده است که‌شرورموجود درعالم‌وجود نسبت‌بخیرات‌موجود در عالم هستی اقل ازقلیل‌است ونیز مؤلف تقریر فرموده‌است که بعداز تجزیه و وتحلیل مباحث مربوط بخیر وشر ، باین اصل مسلم پی‌برده میشود که‌شرور اختصاص بحقایق موجود درعالم کثرت وماده دارند ، ودرعالم مجردات ، شر وجود ندارد ، وعالم ماده بواسطهٔ لوازم ماده وتضاد حاصل از تراکیب صحنهٔ شرور واعدام لازمهٔ حرکات ومتحرکاتست ، وازآنجائی که حرکت بطرف‌کمال و جنبش بسوی صور وفعلیات ملازم باتکامل واستکمال است ، همیشه شرور در طرف وصحنهٔ‌جهات‌دانی ودرمرتبهٔ‌متأخّر از فعلیات‌است نه‌دراطراف وجوانبِ فعلیات‌وعالیات، لذادائماً مواد وشرورمحاط وخیرات‌وفعلیات محیط‌ومساطبر شرور وشرور در ظرف مواد واستعدادات نیز امری نسبی واعتباری است .

مباحث مربوط به‌لذات وآلام اعم ازلذات وآلام حسی ومادی ولذات معنوی‌یعنی خیالی وعقلی درمطاوی مباحث‌خیر وشر ، عنوان میشود لذا شرور درعالم‌آخرت نیز تحقّق‌دارد ولی اساس ومنشأ آن مواد واستعدادات متقدم برنشأت آخرت وبرزخ میباشد. ومسلم‌است‌که لذات وآلام اخروی مترتب‌برنیات واعمال‌حاصل ازافعال وآثار صادر ازنفوس درنشأت دنیاویه‌است وچون محقّق‌فیض -رض- بتبع صدرالحکماء جهت تجسّم وتقدرِ نفوس انسانی -یعنی حیوانی- را امری

باقی ودائم میداند آلام ولذات أخروی منحصردرشرور وخیرات معنوی وعقلی نمیباشد وحشر نفوس درآخرت جداازابدان جسمانی متقدر نیست(۱) و نتیجهٔ بهشت وجهنم دارای مراتب جسمانی وعقلانی ومعاد نفوس جسمانی وروحانی است نه روحانی فقط یاجسمانی فقط(۲) .

مؤلف اصول‌المعارف در آخر این‌باب در کیفیت ظهور آخرت ویوم تجلی حق باسم قهار(۳) و بالآخره تکویر و انفطار وانشقاق سماوات و ارضین و طیّ بساط ماده ومواد ـوتبدل‌الأرض‌غیرالأرض و طی‌السماوات‌کطیّ‌السجل للکتبـ بنحو اختصار بحث نموده‌اند .

* * *

باب‌عاشر ـ. ۱ـ این رساله مشتمل‌است برتحقیق‌درعالی‌ترین مباحث مرتبط بعلم اعلی وبهترین مسائل موجود درکتاب مجید وقرآن کریم یعنی تحقیق در حقیقت اصول نشئآت وجودی وصورت وباطن موجودات وارواح مقوم عالم ظاهر

۱ـ اکثر قائلان بمعاد، طریق افراط و تفریط پیموده‌اند، چه آنکه اکثر حکما بحسب مؤدای برهان نه بحسب اعتقاد بمعاد روحانی معتقدند و به‌لذات وآلام جسمانی اعتقاد ندارند ، چون بدن وقوای جزئی نفس را مادی پنداشته و معتقد به‌بوار جهات جزئی و تقدر نفوسند. وکثیری از مقلدین از متکلمین به‌تجرد وبقای نفوس اعتقاد نداشته‌اند لذا انسان‌را بعداز موت امری فانی و غیر باقی می‌دانند درحالتی که نصوص کتاب وسنت ناطقند به بقای انسان بعدازموت .

۲ـ آخوند ملامحسن در این‌باب به‌بیان نحوهٔ تغذی نفوس در دنیا وآخرت مبادرت نموده و بعداز بیان معنایی جامع جهت غذا وتغذیه، تحقیق فرموده‌اند که حق‌اول باسم ـربـ هرموجودی را در هرنشأت، بمناسبت غذا وخوراك مناسب آن نشأت زنده نگه میدارد غذای جهت عالی انسان که مقام عقلانی آن باشد شهود حق اول وتغذیه ازتسبیح وتقدیس‌است .

۳ـ باید متوجه بود که‌فیض‌کاشانی ـقدس‌الله روحهـ علاوه بر تبحر درعلوم شرعی و تسلط کامل در حکمت نظری در تصوف وعرفان دارای سعهٔ باع وتضلّع‌کامل‌است . مؤلف دراین‌باب به‌بیان کیفیت عذاب ونحوهٔ ورود آن براهل‌عذاب وعلت خلود درجهنم وکیفیت خلود درعذاب و بیان اینکه آیا عذاب از اهل‌نار قطع‌می‌شود یا عذاب برای مخلّدین درجهنم دائمی‌است پرداخته‌است. نگارنده حواشی مفصل براین‌موضع از اصول‌المعارف نوشته‌ام .

وباطن وصورها وتوابعها .

مبحث مربوط به‌متشابهات وتأویل متشابهات از کتاب وسنت وتعبیر احلام دراین‌جا تقریر شده‌است .

آخوند فیض -قده- در فصل آخر این‌کتاب بعد از تقریر وتحریر اصول نشئآت وتقسیم کلیات آن به‌نشئات ماده و زمان ومکان ودار حرکت وتحرك ، و بیان این معنا که کلیات مراتب وجودی محصوراست در عالم عقل صرف ، عالم عقول‌طولیه‌وعرضیه، وعالم مثال، وبرزخ، ودار ماده‌وجهان حرکات ومتحرکات(۱) این مراتب از تنزل وجود ومعراج تحلیل حاصل آمده‌است . وازآنجایی که صعود در سیر مد نور حاصل از نورالانوار برطبق نزول ومعراج ترکیب که مبدء آن مقام استقرار در مشیمهٔ رحم‌است محاذی قوس نزول واقع‌است قهراً برازخ و عقول لاحقه سبب ختم دائرهٔ وجود و علت وصول فروع به‌اصول و نهایات به بدایاتست .

فیض خواص هریك از این نشئآت را تقریر فرموده‌است ودرفصلی درمقام تقریر تطابق این مراتب وجودی در صدور وقبول فیض ، از فیاض مطلق برآمده، وازآنجایی که فیض حق از عالی به‌دانی واصل‌می‌شود و مقام نازل ودانی مرتبهٔ ضعیف مادون میباشد گوید : آنچه که در عالم ظاهر بظهور رسیده‌است ازجواهر واعراض وحرکات وسکنات وابعاد ومقادیر حتی طعوم وروایح دارای صورت و اصلی در نشأت مقدم برخود و آنچه‌که در عالم وسطی موجوداست صورتی در عالم اعلی دارد (۲) .

محقق مؤلف همین اصل را مقدمه از برای حل متشابهات از کتاب وسنت

۱- درلسان حکمای عجم از عالم ماده به‌گیتی؛ جهان ظلمت تعبیرشده‌است (که مقدمه از برای وصول بعالم نور محض‌است وباعتبار ذات وعنصر مشتمل برموادجسمی ظلمانی وباعتبار صوراشتدادی حاصل ازحرکات اشتدادی نورانیست) .

۲- وجوب سابق بروجود معلول همان وجود دانی درمرتبهٔ وجود عالی‌است که: صورتی درزیر دارد آنچه بر بالاستی . وبالاخره همین‌صورت زیرین بواسطه معراج معرفت وکمال بهاصل‌خود پیوندد و با آن متحد شود .

قرار داده‌است و از باب آنکه الفاظ موضوعند جهت معانی عامه انسان در ملکوت وجود مصداق انسان‌است وانسان ناسوتی نیز همان انسان ملکوتی‌است باحفظ اختصاص احکام مترتب برمراتب . از همین باب است که اهل تحقیق گویند : (... ان متشابهات‌الکتاب والسنة محمولة علی ظواهرها ومحمولاتها الأولیه ...) وغفلت از این اصل سبب شده‌است که جمعی در فهم متشابهات از کتاب وسنت گرفتار اوهام شوند .

از این‌جا معلوم میشود سِرِّ کلامِ برخی ازاهل تحقیق که گفته‌اند : شخص موجود در نشأت دنیاوی نسبت بدرك معانی مربوط بآخرت مانند شخص خواب است . ومتفرع بر همین‌معناست سِرِّ تعبیرِ منامات یعنی تعبیر رؤیای نائم .

نگارنده مسلك محقق مؤلِّف و مرام استاد محقق او صدرالمتألِّهین را در معنای متشابهات از کتاب و سنت درمقدمهٔ خود بررسالهٔ متشابهات‌القرآن ملاصدرا مفصل تقریر وتحریر نموده‌است باین مقدمه رجوع شود .

خاتمهٔ مباحث رساله مشتمل‌است بربیان وجوه فرق بین عالم دنیا و آخرت بنحو تفصیل و بسط .

اصول المعارف*

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدالله على حسن توفيقه ، ونسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه ، وقلباً موقناً بتصديقه ، وعقلاً نورانيّاً بعناية تسبيقه ، ونفسا مطمئنّة من الجهل وتضييقه ، وفكراً سامياً عن زخرف الفانی وتزویقه ، وبصيرة تشاهد سير الوجود فی تغريب الدور وتشريقه، وقريحة منقادة بزمام الشّرع وتوثيقه، ووقتاً مساعداً بجمع الكلام وتفريقه . ونصلّى على من اوتی جوامع الكلم ، وبه تمّ كمال مرتبة النّبوة وختم ، وعلى آله خزان العلوم والحكم، وهداة امته ، للّتی هی اقوم .

اما بعد فيقول محمد بن مرتضى المدعو بـ : محسن ، ـ احسن الله عواقبه ـ هذه رموز ربانية، اوتيتها من فضل الله، وكنوز عرفانية انتقدتها من نفائس خزاءن اهل الله ، وانوار ملكوتية اقتبستها من مشكـاة المستضئيين بنورالله ، واسرار جبروتيّة التمستها من هدى الراسخين فی العلم من اولياء الله . قد صرفت ايّاماً من عمری فی مدارستها ، متعمّقاً فی استكشاف حقايقها ، وقضيت اعواماً من دهری فی ممارستها ، ممعناً فی استطلاع دقائقها ، بتمرينها مرة بعـد اخرى ،

---

* کتاب اصول المعارف که قسمتی از آن‌را در منتخبات فلسفی می‌آوریم مشتمل‌است بر مطالبی که نظیر آن در دوران قبل از ملاصدرا کمتر دیده می‌شود. مؤلف دانشمند آن یکی از عرفا وحکمای بزرگ ایران در دوران اسلامی‌است که درعلوم‌نقلی مانند تفسیر، حدیث، فقه وقواعد فرعی از اساتیـد بزرگ شمرده می‌شود و وافی او جزو مـدارك مهم شیعه بعداز کافی در اصول وفروع احکام اسلامی محسوب شده‌است .

وتلبينهاكرة غبّ اولى، حتى ازدادت لنفسى اشراقاً واعتباراً وضياءً واستبصاراً فكشفت عنى اكنّة استارها ، وتبيّنت لى اعلامها ومنارها ، ببراهين نورانيّة ، والهامات رحمانيّة ، واشارات فرقانيّة ، وامارات ذوقيّة وجدانية ، فاطمأنت نفسى اليها ، وسكن قلبى لديها ، وانشرح صدرى لها ، كمن قدوجد ضالّة له عزيزة عليه ، بلى : «ان الحكمة ضالّة المؤمن.» «والحكمة اعزّ على اهلها من الدنيا بما فيها ، لأنّهم بالحكمة عرفوها فاستقذروها ، واستنكفوا عنها وتركوها لأهلها وبينها ، وشمروا لما هو خير وابقى تشميراً.» وبالجملة : «من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً»[1] .

وانّما حدانى الى املاء ذلك وجمعه امور :

منها : كثرة محبّتى للعلوم الحقيقية والمعارف البرهانيّة ، وشدّة رغبتى الى معرفة الاسرار الدينيّة والرموز الفرقانيّة ، ومزيد اعتنائى بضبط ماا تحقق به واعتقده من امر الدين ، وماا عتمد عليه فى طريق الحق واليقين .

ومنها: حبّى لبّ المبانى، وفصوص المعانى، وملالى من الاقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة ، وتطويل المقال بالقيل والقال ، فرايت ان انظم الفرايد، ورفض الزويد ، بعد تفريق الخطاء عن الصواب ، وتمييز القشر من اللباب ، وان اجمع شتاتها مهذباً لها تهذيباً ، وافصلها فصولاً وجيزة مرتباً لها ترتيبا .

ومنها : ارادتى ان اجمع بين طريقة الحكماء الأوائل فى الحقايق والأسرار ، وبين ماورد فى الشرايع من المعارف والانوار فيما وقع فيه الاشتراك ، ليتبيّن لطالب الحق ان لامنافاة بين ماادركته عقول العقلاء، ذوو المجاهدات والخلوات، اولوالتهيّؤ لوردات مايأتيهم فى قلوبهم عند صفائها من العالم العلوى ، وبين مااعطته الشرايع والنبوات ، ونطقت به السنة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم»

۱ــ س۲، ی ۲۷۲ .

من اصول المعارف .

غير انّه بقى لأولى العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر مماهو وراء طور العقل الجمهورى امور تممها لهم الرسل . وانّ نظر الانبياء اوسع واحدّ، ومعرفتهم بالغة الى جزئيّات الأمور وتعيين الأعمال المقربّة الى الله تعالى ، كما هى بالغة الى كلياتها. وانّ لهم قدرة النزول فى المعرفة الى العامى الضعيف الراى بما يصلح لعقله من ذلك ،والى الكبير العقل الصحيح النظر بما يصلح لعقله . وانهم اعلم خلق الله فيما غاب عنهم . وانّ همتهم فى معرفة حقائق امور النشأة الآخرة اكثر منها فى معرفة امور هذه النشأة ، بل لايخوضون من الفانية الاّ فيما هو وسيلة الى الباقية. ولهذا لسائل نبيّنا «صلى الله عليه وآله وسلم» عن التشكلات البدريّة والهلاليّة للقمر ، امر بالاعراض عن الجواب الى امر آخر ، تنبيهاً على انهذا السؤال ليس بمهم ، وانّما المهم من ذلك مايقرب الى الله سبحانه والدار الآخرة . واما اولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ماأوتى النبيّون ، ولم يصل افكارهم الى النشأة الآخرة كماينبغى ، ومع ذلك فلا يجوز التقصير فى شأنهم على وجه يفضى الى الازراء بهم وبايمانهم ، حاشاهم عن ذلك، لاسيّما وكلماتهم مرموزة . وماورد عليهم، وان كان متوجهاً على ظاهر اقاويلهم، لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وانّما خضت من طريقتهم فى ضوابط واصول كانت وسيلة الى فهم اسرار الشرع ومرموزاته ، اوابحاث لهم عن حقايق كانت ذريعة الى ردّ متشابهات الدين الى محكماته ، لاكما يخوض فيه الغافلون، بل على نهج يرجع الى التوحيد والتمجيد والتقرب الى الله ذى العرش المجيد ، وقد كنت الفتها قبل ذلك بسنين فى كتاب مبسوط سميته : «عين اليقين» ، وكان مشتملاً على مقاصد آخر لاتهم اوليست بذلك المهم ، فرايت ان افرد من بينها ماهو من قبيل الضوابط والاصول ، ملخصّاً له تلخيصاً ثانياً يكون اخلى من الفضول ، وارتبه ترتيبا احسن ، واقرره تقريراً اتقن ، فابقرت

السالف حتى اخرجت منخاصرته الأنف، وسميته بـ: «اصول المعارف»، ورتبته على عشرة ابواب ـ ذوات فصول نورالله بهقلوب الطالبين ، وسكن بهافئدة المسترشدين ، وجعله لى ذخراً ليوم الدين ، وعصمه من مسّ ايدى الشياطين ، واستراق اسماع الاشرار ، ولا جعل قبور اسراره الا صدور الاحرار .

الباب الاول

فى الوجـود والعدم وفيه معرفة الذات

اصـل

ليس فى الوجود موجود بالذات سوى الوجود ، اذلو وجد غيره ـ فاما انيكون الوجود زائداً عليه ، فيلزم انيكون لهوجود قبلوجوده، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له . اوجزءٌ له ، وننقل الكلام الى الجزء الآخر وهكذا الى انيتسلسل ، وهو محال .

نعم للعقل انينتزع من الوجودات الممكنة معنى غير الوجود ـ لست اقول منفكاً عنه ، فان الكون فى العقل وجود عقلى ، كما ان الكون فى الخارج وجود خارجي ـ بل اقول من شأنه انيلاحظه وحده مـن غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه . وذلك المعنى يسمّى بالماهيّة والعين الثابت. وهى ليست بموجودة بالذات ، بل بالعرض ، اى بتبعيّة الوجود ، لاكما يتبع الموجود الموجود بل كما يتبع الظل الشخص والشبح ذاالشبح .

ان قيل : هب ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له ، لكن الوجود انّما هو ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء .

قلنا : فالوجود اذن غير زائد على الشيء ، اذلو كان زائداً ـ لكاناشيئين

احدهما ثابتاً للآخر .

فان قيل : لم‌لايجوز ان‌يكون المسمّى بالماهيّة هوالاصل فی‌التحقق ، ويكون‌الوجود معنى اعتبارياً منتزعاً منه لاتأصّل له ، حتى يجرى فيه‌الترديد المذكور فی‌البرهان ؟

قلنا : لان‌الماهيّة قبل انضمام‌الوجود اليها ، اواعتبارالوجود معها ، او صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة . وانّها اذا اعتبرت بذاتها لامع اعتبارالوجود، وان‌كان بعدالوجود، فهی غير موجودة ولامعدومة، فاذن لو لم‌يكن وجود ، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم‌توجد ماهيّة، ومالم‌توجد لم يمكن ثبوت وجود لها ، ولا انضمامه اليها، ولا اعتباره معها ، ولا انتزاعه عنها ، لانّ ثبوت شیء لشیء ، اوانضمامه اليه ، اواعتباره معه ، اوانتزاعه عنه ، او ماشئت فسمّه ، فرع لثبوت المثبت له ، والمنضم اليه ، والمعتبر معه، والمنتزع عنه . وهذا ، مع اشتماله علی‌الدورالظاهر ، مقتض لان لايوجد موجود اصلاً .

فقد ثبت ان‌الاصل فی‌التحقق والحقيق بالتأصّل هوالوجود لاغير . وما احسن ماقيل : انّ‌العقل الصحيح الفطرة يشهد بان‌الماهية اذاكانت موجودة بنفس وجودها ــ لاقبل وجودها بوجود آخر يكون‌الموجود بالذات وبالاصالة منهما لامحالة هو نفس‌الوجود لانفس‌الماهية . وكيف لايكون للوجود حقيقة عينية ؟ وغيره به‌يكون متحققاً وكائناً فی‌الاعيان او فی‌الأذهان . فهوالذی به‌ينال كل ذی حق حقّه . فهو احق‌الاشياء بان يكون ذاحقيقة . كما ان‌البياض اولى بان‌يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له‌البياض. وايضاًلوكانت‌الماهية هی‌الاصل‌دون‌الوجود وكان‌الوجود امراًاعتبارياً لم‌يبق‌فرق‌بين‌الوجود الخارجی والوجودالذهنی الابحسب‌الاعتبار دون صدور الآثار . اذالماهيّة بعينها منحفظة التقرر فيهما وهی بعينها وبحسب ذاتها غير منفكّة عن‌الحكم عليها بالوجودعلى

ذلك التقدير .

اصل

موجودية الماهيّة عبارة عن كونها بحيث تنسب الى موجدها وترتبط به . فهى موجودة بهذا الكون لا بالذات . والموجود بالذات كونها على هذه الحيثيّة دون نفسها بماهى هى . واما الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً ـ وهو موجوديّة الشى فى الأعيان اوالأذهان ـ لاان له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو وجود . والذى يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود ـ ، يكون لـه فى ذاتـه ، و هو نفس ذاتـه ، كمـا ان التقـدم و التاخّر ، لمـ كانا بين الأشياء الزمانيّة بالزمان ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار الى زمان آخر

ان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذلا معنى للواجب سوى مايكون تحقّقه بنفسه .

قلنا : معنى وجود الواجب انّه مقتضى ذاته ، من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقّق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته ـ كمافى الواجب ـ ، او بفاعل كما فى غيره ـ ، لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف غيره من الماهيّات . وهذا لاينافى امكانه الذاتى ، لان معنى الامكان فى الوجود ان يكون تعلّقى الذات ، ارتباطى الحقيقة ، وهو يجامع الضرورة الذاتيّة .

واما الامكان بمعنى لاضرورة الوجود والعدم فهو مختص بالماهيّات وذلك: لأن كل ماهو مفتقر الى موجد فهو فى ذاته متعلق ومرتبط اليه ، فيجب ان يكون ذاته بماهى ذاته عين معنى التعلّق والارتبـاط . اذلو كانت له حقيقة ـ غير التعلّق و الارتباط بالغير ، اويكون التعلق بموجده صفة زائده عليه ـ وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات ، لأن ثبوت شىءلشىء فرع ثبوت المثبت له ـ ،

فلایکون مافرضناه مفتقراً، مفتقراً. بل‌غیره .فیکون ذلك‌الغیر مرتبطاًالیه‌ویکون هذاالمفروض مستقل‌الحقیقة ، مستغنی الهویة عن‌السبب‌الفاعلی ، و هو خرق الفرض .

فاذاثبت‌ان کل فاعل بما هوفاعل فاعل بذاته ، وکل مفعول بماهومفعول مفعول بذاته ، وثبت‌ان ذات‌کل منهما عین وجوده ــ اذالماهیّات امور اعتباریة فالسمی بالمفعول لیس بالحقیقة هویّة مباینةلهویّة فاعله المفیضةایاه ، منفصلة عنها ، حتی یکون هناك هویتان مستقلّتان: احدهما مفیضة والأخری مستفاضة، ای موصوفة بهذه‌الصفة ؛والالم یکن ذاته بذاته مفاضة . فاذن‌المجعول بالجعل البسیط‌الوجودی لاحقیقة له متأصّلة ، سوی کونه مضافاً الی فاعله بنفسه . و لامعنی‌له منفرداً غیرکونه متعلّقاً به وتابعاًله . کماان‌الفاعل‌کونه متبوعاً ومفیضا عین ذاته .

واذا تحقّق هذا ــ وقد ثبت تناهی الوجودات‌الی حقیقة واحدة ، ظهر ان‌لجمیع‌الوجودات اصلاً واحداً، ذاته بذاته فیّاض للوجودات، وبحقیقته‌محقق للحقایق ، و بسطوع نوره منورللسماوات والأرض . فهوالحقیقة والباقی‌شئونه وهوالذات وغیره اسماوه ونعوته. وهوالأصل وماسواه اطواره‌وفروعه ؛کل‌شیء حالك الاوجهه»[۱] .

اصل

الوجود انکان قائماً بذاته‌غیرمتعلق‌بغیره اصلاً فهوالله جل‌ذکره مبدءالوجودات وانکان قائماً بغیره ــ وذلك‌الغیریکون وجوداً ایضاً ، اذغیرالوجود لایتصوران یکون مقوماًللوجود، فننقل‌الکلام‌الیه .وهکذا الی‌ان‌یتسلسل اویدور اوینتهی

۱ــ س ۲۸، ی۸۸ .

الی وجود قائم بذاته غیرمتعلق بغیره اصلاً . ثم جمیع تلك الوجودات المتسلسة اوالدائرة فی حکم وجود واحد ، فی تقومها بغیره ، وهو الله القیّوم تعالی شانه الّذی لاماهیّة له ؛ فتترکب ذاته من وجود وماهیّة .

اصل

الوجود البحت الخالص الحق البسیط المنزه عن الماهیّة والترکّب هو الله سبحانه. والعدم البحت لاذات له ولاماهیّة ولااثر ولاتمیز، بل هو لاشیء محض . والوجود المشوب بالعدم ماسوی الله، وهی المخلوقات ذوات الماهیّات، اجساماً کانت اوارواحاً . فان کل ممکن فهو زوج ترکیبی ، ترکب ذاته من وجود له من الله هو بمنزلة صورته ومنشأ تحقّق حقیقته ، ومن عدم له من نفسه، تمیز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابلیته له فی علم الله التی بها تمکن من امتثال امر «کن»، وهو بمنزلة مادته ومنشأ امکان ماهیّته . وهو المعبر عنه فی لسان الشرع بالماء کماقیل «وکان عرشه علی الماء» ، لقبوله الامر بسهولة کما یقبل الماء التشکلات بسهولة، فمنه «عذب فرات» ، ومنه «ملح اجاج» . وباعتبار تقدمه علی الاشیاء ، لکونه مادة لها وشرطاً لایجادها ، ورد : «اول ماخلق الله الماء.» ولان العقل اول الاشیاء خلقاً ، ورد : «اول ماخلق الله العقل.» وقد ورد ان الله تعالی قبل ان یخلق الخلق قال «کن ماء عذباً اخلق منك جنتی واهل طاعتی . وکن ملحاً اجاجا اخلق منك ناری واهل معصیتی.» ثم امرهما فامتزجا ، فمن ذلك صار یلد المؤمن الکافر والکافر المؤمن .

۱ــ س ۳٦، ی ۸۲ .

۲ــ س ۱۱، ی ۹ .

۳ــ س ۲۵، ی ۵۵ .

اصل

لاشكّ انالموجود الذی یکونالوجود مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل وقابل ، هو اولی بالموجودیّة منالموجود المفتقر الی احدهما اوکلیهما، وهو متقدم علیهما بالطبع ، والثانی اقوی واتم منالثالث . فللوجود افراد حقیقیة وراءالحصص ، لاتّصافه بلوازمالماهیات المتخالفةالمراتب . فشموله[1] للاشیاءمنبابالانبساط والسریان علیهیاکلالموجودات، سریاناً مجهولالتصور. فهو کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته ، مشخصاً لما یوجد بهمن ذواتالماهیات الکلیة ، مما یجوزالقول بانه مختلفالحقایق بحسبالماهیات المتحد کل منها بمرتبة من مراتبه ، ودرجة مندرجاته المتفاوتة بالتشکیك . فالوجودات هی حقایق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقیقتها ، مشترکة فیمفهومالموجودیة العامة التی هیمنالامور الاعتباریة. فتخصصکل وجود اما [2] بالتقدم والتأخر او بالکمال والنقص اوالغنی والفقر ، واما بعوارض مادیة ، انوقع فیالمواد ، وهی لوازمالشخص المادی وعلاماته . فوقوع کل وجود ، فیمقام منالمقامات ومرتبة منالمراتب ، مقوم له ، لایتصور[3] وقوعه فیمرتبة اخری ، لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر فیمرتبته ، لاسابق ولا لاحق . ومن هنا قیل لایصح انیوجدالوجود المحتاج غیر محتاج ، کما انّه لایصح انیوجدالوجود

---

(۱) ولیس کشمولالکلی للجزئیات بلمن باب الإنبساط والسریان وهذا النحو من الشمول لایعرفه الاالراسخون فتدبّر. محمدحسن عفی عنه .

(۲) قوله اما بالتقدم والتأخر (الی آخره) بیان لإعتبار الوجودات بحسب الطول وقوله واما بعوارض مادیّة بیان له باعتبارالعرض فتدبر . محمدحسن عفی عنه .

(۳) قوله لایتصور وقوعه فی مرتبةاخری اقول ماذکره ظاهر فی مراتبالأعداد فتذکر. محمّدحسن عفی عنه .

المستغنی محتاجاً والاّ بدّل حقیقتهما .

وصـــل

وما يقال من انالذات والذاتی بالقياس الی افراده يمتنع انيكون متفاوتاً بشیء من انحاءالتشكيك ، فغير محقق فیالوجود ، وانسلّم فیالماهيات .

وماقيل فیبيانه : «انّه لولم يشتمل الاكمل علی ما ليس فیالانقص فــلا افتراق ، وان اشتمل عليه ، فهو اما معتبر فیسنخ الطبيعة ، فلااشتراك ، والاّ فلا تفاوت فيها بلفیشیء آخر» ، فقدقيل انه مصادرة علیالمطلوبالاول ، اذ لكلام فیانالتفارق قديكون بنفس مافيهالتوافق لا بما يزيد عليه .

ومثله ماقيل لوكانالذات هیالاكمل فالانقص ليس نفسالذات ، وكذا العكس ، علی انالوحدةالنوعية ليست كالوحدة العــددية غير محتملة للتعميم والتفاوت ، بلهی وحدة جمعية جامعة للحدود ، والكلیالطبيعی فیالمشكك اشد ابهاماً منه فیالمتواطی ليس فيهما بمعنی واحد ، الا يری الی تفاوت مراتب السوادات والبياضات فیالاشدية والاضعفية ومراتبالمقــدارات فیالازيديّة والانقصية الی غير ذلك ؟ والحق انالتفــاوت فیجميع ذلك يرجع الی انحــاء الوجودات . فللوجود اطوار مختلفة فینفسه ، والمعانی تابعة لاطواره .

وعلی هذا ، فلا فرق بينالذاتيات والعوارض ولا بينالجواهر والاعراض فیقبولها التشكيك ، لكن لابذواتها بلبواسطة وجوداتهــا الخاصة . فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس الاالوجود ، وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغنّی و غنی ، وفقير و فقر ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشدة ، وضعيف وضعف ، الی غير ذلك . والی هذا اشير بقوله تعالی «اولم يروا انالله الذی خلقهم هواشد منهم قوة» [1] فــان قوّته تعالیعين ذاتهالمقدسة .

١ــ س٤١، ی١٤ .

اصـل

واذا استحال قبلية غيرالوجود على الوجود بالوجود ، ظهر ان الوجود من حيث هو وجود لاجزء له يتألف منه ، لاعيناً ولا ذهناً . ولا فاعل له ينشأ منه . ولا مادة له تستحيل هى اليه . ولا موضوع يوجد هو فيه . ولا صورة يتلبس هو بها . ولا غاية يكون هو لها . لان لكل من هذه الامور التقدم . واما من حيث تلبسه بالماهية فيجوز اتّصافه بهذه الامور . واذليس له مفهوم فليس بكلى ولا جزئى ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيّد ، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مايوجد به من الماهيات وعوارضها ، كما انّه يلزمه الجوهرية والعرضيّة بحسب تلبّسه بماهيّة الجوهر والعرض ، من غير حصول تغيّر فى ذاته وحقيقته من حيث هوهو . فما يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم ، ليس حقيقة الوجود ، بل هو وجه من وجوهه وعنوان من عنواناته . وعمومه عموم امر اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصّة من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعانى .

فصـل

واذليس للوجود البحت الخالص البسيط ماهية فلا يمكن تصوره بوجه من الوجوه ، والا لكان الوجود العينى من حيث هو وجود عينى وجوداً ذهنياً ، واذ ليس له شائبة عدم وجهة فقر اصلاً فلا اغنى منه ولا اتمّ ولا اشدّ ولا اقدم ، بل هو غير متناه فى الغنى والتمامية والشدة والتقدم ، اذلو كان متناهياً فى شىء من ذلك لكان يتصور فوقه مرتبة يكون فاقداً لها مفتقراً اليها . فلا يحده حد ولا يضبطه رسم «ولا يحيطون به علما .» «وعنت الوجوه للحى القيّوم .»[1] .

۱ــ س ۲۰، ى ۱۰۹ .

فصل

واذ ثبت ان حقیقته تعالی هو الوجود البحت الغیر المتناهی، ثبت انه تعالی واحد لاشریك له ، اذلاتعدد فی صرف شیء ، ونعم ما قیل «صرف الوجود الذی لااتم منه کلّما فرضته ثانیاً فاذا نظرت فهو هو اذلامیز فی صرف شیء .» فاذن «شهدالله انّه لااله الاّ هو .»[1] ، فلایخرج عن احاطته وجود ، اذلوخرج عنه وجود لم یکن محیطاً به ، لتناهی وجوده دون ذلك الوجود ، تعالی عن ذلك، بل «لوانکم اولیتم بحبل الی الارض السفلی لهبط علی الله» ، و «اینما تولوا فثم وجه الله والله واسع علیم .»[2] .

اصل

الوجود یتنزل من سماء الاطلاق الی ارض التقیید مترتباً ، فیبتدیء من الاشرف فالاشرف ، الی ان ینتهی الی مالا اخس منه فی الامکان ولا اضعف ، فینقطع عنده السلسلة النزولیة ، ثم یأخذ فی الصعود فلا یزال یترقی من الارذل الی الافضل، الی ان ینتهی الی الذی لاافضل منه فی هذه السلسلة الصعودیّة، فیکون هو بازاء مابدا منه فی النزول، کما اشیر الیه بقوله سبحانه «یدبر الامر من السماء الی الأرض ثم یعرج الیه»[3]. و کلّما کان الی مبدئه سبحانه اقرب فهو الی البساطة والوحدة والغنی اقرب ، ومن الاختلاف والترکب والافتقار ابعد ، ففی المرتبة الاولی لایفتقر فی تقومه ولا فی شیء من صفاته وافعاله الی شیء سوی مبدعه القیّوم جل اسمه. ویسمی اهل تلك المرتبة، علی اختلاف درجاتهم،

١ــ س٣، ی١٦ . والحمد لله الذی هدانا لهذا وماکنّا لنهتدی لولا ان هدانا الله . محمد حسن عفی عنه .

٢ــ س٢، ی١٠٩ .

٣ــ س ٣٢، ی٤ .

بالعقول والارواح والملائكةالمقربين. وفي المرتبةالثانية، وان لم يفتقرفي تقومه الى غيرمافوقه ، ولكنّه يفتقر في افعاله وصفاته الى مادونه من المراتب، ويسمّى اهلها ، على تفاوت اقدارهم ، بالنفوس والملائكة المدبّرين . وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقومه ايضاً الى مادونه ، ويسمى بالصور والطبائع . وفي المرتبة الرابعة ليس له حيثية سوى حيثية الامكان والقوة ، ولا شيئيّة له في ذاته متحصّلة الا قبول الاشياء ، ويسمى بالمادة والماء والهباء والهيولى الاولى ، وهي نهاية تدبير الامر . ثم يأخذ في العود ، فاول مايحصل فيه مركب من مادة وصورة ، ويسمّى بالجسم . ثم يتخصص الجسم بصورة اعلى واشرف ، فيصير بها ذا اغتذاء ونموء و يسمى بالنبات . ثم يزيد تخصصه بصورة اخرى اعلى مما قبلها يصير بها ذاحس وحركة ، ويسمى بالحيوان . ثم يزيد تخصصه بصورة اعلى وافضل يصير بهاذانطق ، ويسمّى بالانسان . وللانسان مراتب كثيرة الى ان يصير ذاعقل مستفاد، فحينئذ يتم دائرةالوجود وينتهي سلسلة الخير والجود .

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة ، فعادت متعاكسة كانّها دارت على نفسها جسما مصوراً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انسانا ذاعقل. فابتدءالوجود من العقل وانتهى الى العقل ، «كما بداكم تعودون»[1] «كما بدأنا اول خلق نعيده»[2] . والشرف والكمال انما هو بالدنو من الحق المتعال . ففي البدو كل ماتقدم كان اوفر اختصاصاً ، وفي العود كل ماتأخر كان اعلى مكاناً . والى البدواشير بليلةالقدر وانزال الكتب وارسال الرسل المعنويين : «تنزل الملائكة ، والروح فيها باذن ربّهم من كل امر . »[3] والى العود بيوم القيامة والمعراج المعنوى : «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة»[4] . وعنهما عبّر في الاخبار بالاقبال والادبار : قال مولانا الصادق عليه السلام : «ان الله خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش

۱ــ س۷، ی۲۸ .
۲ــ س۲۱، ی۱۰٤ .
۳ــ س۹٦، ی٤ .
٤ــ س۷۰، ی٤ .

من نوره ، فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فاقبل ، فقال‌الله تعالی خلقتك خلقاً عظیما وکرمتك علی جمیع خلقی . قال ثم خلق‌الجهل من‌البحر الاجاج ظلمانیاً فقال له ادبر فادبر ، ثم قال له اقبل فلم یقبل ، فقال له استکبرت فلعنه .» . ثم ذکر علیه‌السلام : جنودالعقل مـن‌الخیرات وجنود الجهل من‌الشرور . اراد ـ علیه‌السلام بالجهـل ما یقابل‌العقل تقابل التضاد الشبیه بتقابل‌العـدم والملکة لأنّه وجودی شبیه بالعدمی ، حیث هو وجود للعدم کما یاتی تحقیقه فی‌بیان معنی‌الالم. فالجهل تابع للعقل متمیز به، فوجوده بالعرض من‌غیر صنع وادبار تابع لادبار العقل واقباله جمیعاً . وانّما لم یقبل لانه بالادبار بلغ اقصی مراتب الکمال المتصور فی‌حقّه ، ولهذا استکبر .

وصـل

هذه‌المراتب کلّها ، علی تفاوت درجاتها ، متواصلة علی نعت‌الاتّصال بدواً وعوداً بحیث لاثلمة فی‌الوجود اصلاً ، بناءً علی قاعدة الامکان الاشرف فی‌الابداع ، الموروثة من‌قدماءالحکماء ، وهی انه لایجوز ان‌یوجدالممکن الأخس مبدعاً الاّ وقد وجدالممکن الاشرف قبله ، والاّ لم یبق للمبدع جهة خلق‌الاشرف، فاذا فرض‌الاشرف موجوداً استدعی جهةاشرف ممّاعلیه‌المبدع، هذا خلف ، فیتقوم‌السافل بالعالی دائماً فلایوجدالسافل الاّ وقد وجدالعالی قبله . هکذا جرت سنةالله : «ماتنزل‌الملائکة الاّ بالحق .»[1]. فآخر کل مرتبة متصل باول‌المرتبة التی هی اسفل منه اواعلی ، بل‌آخر کل درجة من‌درجات مرتبة واحدة متّصل باول‌درجة اخری اسفل منه‌اواعلی. فآخر مراتب‌الالوهیّة التی بعد مرتبةالذات، المنزهة عن‌الصفات، متّصل باول درجات‌العقل . وآخر درجات‌العقل الاول متّصل باول درجات‌العقل الثانی ، وهکذا . فلیس شیء

١ــ س ١٥، ی ٨ .

من العقول محدوداً فی حدّ غیر منقسم فرضاً ، بل کل منهـا ذوسعة فی الرحمة الوجودیة علی درجات غیر متناهیة . ومن العقول النازلة مایقرب من النفوس . و من النفوس البشریة ماکاد یکون لبعض البهایم ، ومن النفوس الغیر البشریة ما لایحتاج الی توسط الروح البخاری، من شدة نقصه، کالنفوس النباتیة و الجمادیة. ومن المعادن مایقرب من هیئة النبات ، کالمرجـان . ومن النبات مایقرب من الحیوان ، کالنخل . ومن الحیوان مایقرب من الانسان فی القوة الناطقة وغیرها، کالقرد وغیره . ومـن الانسان ماکاد یکـون عقـلاً . وکل کامل فی مرتبة من المراتب یحوی جمیع الکمالات التی دونه .

فصـل

کل ما لایفتقر من هذه المراتب فی تقومه الی شیء آخر غیر مبدعه القیوم بل هو قائم بذاته فوجوده لذاته . وکل مایفتقر فی ذلک الی شیء آخر ، بان یکون وجوده قائماً بشیء آخر ، فوجوده لیس الاّ لغیره . ومثل هذا الشیء لایدخل فی دارالوجود الاّ بالترکیب الاتّحادی بینه و بین ذلک الغـیر ، بأن یکون احدهما بمنزلة القوة والنقص بالنسبة الی الآخر ، والآخر بمنزلة الفعل والکمال بالنسبة الیه ، اذلوکان کل منهما قوة بالنسبة الی الآخر ، اوفعلیّة وکمالاً ، لم یکن احدهما اولی بان یکون وجوده للاخر وقائماً به من الآخـر بعکسه ، وایضاً لایکون اذن بینهما ارتباط الاّ بمجرد الاضافة ، والاضافة بین الشیئین لایوجب ان یکون احدهما للاخر اوقائماً به .

اصـل

العدم لیس له ماهیّة الا رفع الوجود ، فلا یتمیّز الا بالوجود . وحیث

علم انوجود کل شیء هو نفس هویّته ، فکما لایکون لشیء واحد الاّ هویّة واحدة، فکذلك لایکون له الاّ وجود واحدوعدم واحد، فلایتصور وجودان لذات بعینها ولا عدمان لشخص بعینه . واما تعددالعدم للحادث الزمانی من حیثالسبق واللحوق فهو من تصرفات الوهم . اذالعدم لایتعدد عندالعقل الاّ بتعدد الملکات، فلاذات قبلالوجود ولا بعده حتی یقالانّها واحدة اومتعددة متماثلة . وانّما یضیفالعقل نسبةالعدم الی ذات یختص وجوده بزمان معیّن قبلوجوده وبعد وجوده، ومرجعه الیانحصار وعائهالوجودی وضیقاستعداده عنالاستمرار والانبساط سابقاً ولا حقاً . الا انالمحجـوب لقصور نظره عن الاحاطة یتوهم انالعدم یطرء علیالشیء ویرفع وجوده الخاص عن متنالواقع، ولم یتفطن بان طریانالعدم علیالشیء الثابت فیالواقع لایخلو اما انیکون فی مرتبة وجوده وفی وعاء تحققه المختص به ، فیلزم اجتماعالنقیضین فیمرتبة واحدة ، او فیزمان واحد بعینه . واما انیکون فیغیر مرتبة وجوده ووعاء تحققه ، فالشیء یستحیل انیکون له وجود الاّ فیمرتبة وجوده وظرف فعلیّته ولم یتصور له طور آخر منالکون غیر ماهوالواقع حتی یطرء علیهالعدم .

البـابالثانی

فیالعلم والجهل وما فی معناهما وفیه معرفةالصفات

اصـل

العلم هو حصول صورةالشیء للعالم وظهوره لدیه ، مجرداً عمّا یلابسه . والجهل مایقابله . وهما یرجعان الیالوجود والعدم . وذلك لأن من علم شیئاً، فان کان صورةالمعلوم عین ذاته فیعلمها بذاته ، وذاته عبارة عن وجودهالذی لاینفك عنه، فیعلمها دائماًبوجوده. فوجودهالعالم، ووجودهالمعلوم، ووجوده

العلم ، وذلك كعلم‌الله سبحانه بذاته ، وعلمنا بذواتنا . وكذلك اذا كان صورة المعلوم داخلة فی‌ذاته ، بان يكون مرتبة من مراتبه النازلة كعلم‌الله سبحانه بما سواه وعلمنا بقوانا ، وان‌كانت خارجة عن ذاته ، فلابد ان يكون فيه قوة هيولانيّة قابلة لان تتصور بتلك‌الصورة حتى يمكن له ادراكها . ثم ان‌تلك الصورة لايجوز ان تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ، لانها صورة كماليّة لذاته التی هی ناقصة من‌دونها ، فلا محالة تفيض عليه مما فوقه ، مما هو بالفعل فی ادراكها ، ولكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه ، وهذا كادراكنا لماسوا ذواتنا ، وما احاط به ذواتنا من‌المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات ، فان صورة هذه كلها انّما تفيض على انفسنا من‌الجوهر العقلی الذی هو رب نوعنا ، ومقيم صورنا باذن‌الله تعالی واستعداد منّا ، ورجوع الی ذلك‌الجوهر العقلی واتّصال به كما يأتی بيانه فی‌محله . وانّما شرطنا فيه‌القوة الهيولانيّة القابلة للتصور بتلك‌الصورة فی‌ادراكها ، لان‌العلم بالامرالخارج عن ذات‌العالم هو كالعلم بذات‌العالم وبما فی‌ذاته ، فلا يتحقق الاّ بالاتحاد بالمعلوم والاستكمال به ، بان يكون‌العالم فی‌نفسه ناقصاً من‌جهة هذاالعلم ، فيصير تامّاً بالمعلوم ، فيكون نسبته اليه نسبة‌القوة الی‌الفعل ، ونسبة‌النقص الی‌الكمال ، فكأنّه يرتقی من وجود الی وجود اعلی منه . وذلك لأن‌الادراك لابدّ فيه من نيل‌المدرك ذات‌المدرك ، وذلك اما بخروجه من ذاته الی ان يصل اليه ، او بادخاله ايّاه فی‌ذاته . وخروج الشیء من ذاته محال وكذلك دخول الشیء فی ذات آخر . الا ان يتحد معه ويتصور بصورته ، ولهذا قيل: لو لم تكن ذات‌العالم متصورة بصورة‌المعلوم ، فبای شیء يناله ؟ ابذاته العارية من تلك‌الصورة ينال تلك‌الصورة ؟ هذا محال . وهل هو الاّ ان يبصر الاعمی شيئاً ؟ كيف «ومن لم يجعل‌الله له نوراً فماله من‌نور .»[1] اوينال‌تلك‌الصورة بتلك‌الصورة، فما لم‌يدرك

١ــ س٢٤، ی٤٠ .

تلك‌الصورة او لا کیف یدرك بها ؟ والا فتکون تلك‌الصورة عالمة و معلومة ، والمفروض خلافه. اوينالها بصورة اخرى ، فننقل‌الكلام الى‌تلك‌الاخرى جذعا، ويتسلسل . ولا يجوز ان‌يكون ادراكه لها بمجرد حصولها له حصول موجود مباين كوجودالسماء والارض لنا ، وذلك لان‌الحاصل فی‌مثل ذلك ليس الا اضافة محضة، والاضافة من اضعف‌الاعراض وجوداً، بل‌وجودها وجودالطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل‌الآخر ، فهذا حظّها من‌الوجود ، لاان لها صورة فی‌الاعیان. ثم ان‌وجودالاضافة الی‌شیء غیر وجود ذلك‌الشیء، فان اضافةالدار والفرس والغلام لنالايوجب وجود شیء منها لنااوفينا، نعم ربما حصلت صورها لذاتنا اولتنوانا ، والكلام عائد فی‌تلك‌الصورة وكيفية حصولها لنا : اهی بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا ؟ فان كان بمجرد الاضافة فحصول‌الاضافة ليس حصولاً لصورة شیء، وهكذا يتسلسل‌الامر الى غير نهاية وهو محال . وان‌كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

وصل

قدتبیّن من‌هذاالبیان‌ان‌العلم لایتعلق بالاجسام‌بماهی‌اجسام، ای‌بوجوداتها الخارجية ، وذلك لان صورها بماهی هی ليست حاصلة هذاالنحو من‌الحصول الاتحادی الذی وصفناه الاّ لموادها ، واذا كان حصولها لموادها فلم تحصل انفسها لها ، بل‌لايحصل لها شیء اصلاً ، لان‌القائم بالغيرالحاصل له يكون انيّته بعينها انيته للمحل ، فلو حصل له شیء يكون حصوله فی‌الحقيقة لمحلّه لاله . والمادة ـ اذهی امر عدمی ـ ليست الاّ جهةالقوة فی‌الوجودات ، فليس لها فی نفسها ذات يصح ان تدرك شيئاً وتعلمه حتی تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول[1]، فان ما ليس له حصول فی‌نفسه كيف يحصل له شیء ؟ واذا لم‌تكن

١ـ فلا تكون عالمة .

الصور الخارجية للاجسام مما يصح ان يحصل لهاشيء، الحصول المعتبر فى العلم، ولا هى حاصلة لما يصح له ان يعلمها ، فليست[1] هى عالمة بشيء اصلاً ، ولا لشيء[2] ان يعلمها بعينها كما هى ، فهى اذن معلومة بالقوة لا بالفعل ، بمعنى ان فى قوتها ان تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور .

لست اقول «ان متعلق العلم هو هذه الصور بعينها بعد انتزاعها» لاستحالة انتقال المنطبعات فى المواد . بل اقول «صور اخرى مثلها» فالمعلوم بالذات من كل شيء ليس الا صوراً ادراكيّة قائمة بالنفس متحدة معهـا ، لا صوراً ماديّة خارجية، سواء كان العلم بطريق الاحساس اوغير ذلك. فالمعلوم بالفعل لايكون معلوماً لغير عالمه، فكل عالم فمعلومه غيرمعلوم عالم آخر، بل هو متحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم .

فصـل

الاجسام لماكانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية القائمة بذواتها من النفوس والعقول، ولها نحو اتّصال بها، لقيوميتها ايّاها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها ، لان وجوداتها لانفسهـا ، فالاجسام ايضاً من هذه الجهـة لها علم وشعور بقدر اتّصالها بها ، وبحسب وجوداتها . الاترى الى الحجر المرمى الى فوق ، مثلاً ، كيف يتحرك الى تحت ؟ ولو لم يكن له شعور بان المكان التحتى اوفق له ولطبعه لما تحرك اليه ، اذلو لم يكن له فى ذلك مقتض ذاتى لما فعله بالذات، واذلم يكن لمقتضاها وجود الاخيراً فله نحومن الثبوت اولاً المستلزم لنحو من الشعور، وان لم يكن على سبيل القصد والرويّة، كما فى القرآن المجيد:

۱ــ تفريع على قوله فليس لها فى نفسها .

۲ــ فلا تكون معلومة .

«وان من شیء الاّ یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم.»[1] . ثم الم تنظر الی اناث النخل ومیلانها الی صوب بعض ذکرانها ، والی سایر الاشجار ومیل عروقها الي جانب الماء فی الانهار ، وانحرافها فی الصعود عن الجدار ، واخراجها الاوراق الکثیرة بین الفواکه لتسترها عن صنوف الآفات ، ربقی لبّ الثمار الی غیر ذلك مما لایحصی ؟

فتبیّن ان العلم والشعور انما یکون بقدرالوجود ، فما یکون وجوده اقوی فعلمه اقوی ، وما یکون وجوده اضعف فعلمه اضعف ، فالعلم والجهل للاشیاء هما عین الوجود والعدم لها .

اصل

النورهو الظاهر لنفسه المظهر لغیره، والظلمة مایقابله. وهما ایضاً یرجعان الی الوجود والعدم ، اذا لمظلم انما یُسمی مظلماً لانه لیس للابصار الیه وصول ، اذلیس موجوداً للبصر مع انه موجود فی نفسه . والذی لیس موجوداً لالغیره ولا لنفسه فهو الغایة فی الظلام ، بل هو الظلمة الحقیقیة ، وفی مقابله الوجود ، فهو النور الحقیقی . وکما ان مابه یتحقق ویوجد الشیء یجب ان یکون موجوداً فی نفسه ، لابوجود زائد علیه ، اعنی اتّصافه بالوجود لیس بجعل جاعل ، وان کان ذاته مجعولة جعلاً بسیطاً ، فکذلك مابه یظهر الشیء لابدّ وان یکون ظاهراً فی نفسه لابظهور زائد علیه ، ای لامظهر له و ان کانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسیطاً .

فالوجود والنور والظهور کانها الفاظ مترادفة تعرب عن معنی واحد . فکل ماقیل اویقال فی باب الوجود من الاحکام، کالبساطة، والغنا عن التعریف، وانتفاء الحد والرسم عنه ، وثبوت الشدة والضعف ، والتقدم والتأخر له ، وکونه غنیّاً

۱ــ س۱۷، ی۴۶ .

وفقيراً ، وجاعلاً ومجعولاً ، ومتعيّناً بذاته ، وغير ذلك ، يصدق كلها فى باب النّور .

واما المسمّى بالنور عندالجمهور كنورالكواكب ونورالنار وغير ذلك من الأضواء فليس بنور حقيقى خالص ، لأن نوريّته وظهوره انّما هو بالاضافة الى القوة الباصرة فقط ، واما بالنسبة الى سائرالحواس فهو ظلمة وخفاء لاخبر لها عنه اصلاً . ونسبة المبصر الىالمبصر كنسبةالمسموع والمشموم الىالسامعة والشامّة، وكذلكغيرها،لافرق بينها الا فيما يرجع الى شدةالوجود وضعفه . فان قوة الباصرة لما كانت اقوىالحواس ، والمدرك دائماً من بابالمدرك ، فمدركاتالباصرة تسمّى بالنور، بحسبالعرف، لاجل ذلك، والا فكما انالضوء ظاهر بذاته عندالباصرة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال صوتالرعد ، وصوت الرحا . وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامّة ، مظهر لغيره من معروضاته عليها ، فيقال ريحالمسك ، وريحالورد . وهكذا فىسايرالمدركات . وكما انالصوت لايظهر ولايظهر على غير حاسّةالسمع، والطعم لايظهر ولا يظهر على غير حاسّة الذوق ، فالضوء ايضاً لايظهر ولا يظهر على غير حاسّةالبصر ، فلا فرق بينها فىالنوريّة اصلاً . ومن هنا قيل : «لولاالنور ماادرك شيء ، لامعلوم ولا محسوس ولا متخيّل اصلاً» .

ويختلف علىالنور الأسماء الموضوعة للقوا فهى عندالعامّة اسماء للقوا ، وعندالعارفين اسماء للنورالمدرك به ، فاذا ادركت المسموعات سمّى ذلكالنور سمعاً ، واذا ادركت المبصرات سمى بصراً ، وغير ذلك ، لمساً وذوقاً وشمّاً و خيالاً ووهماً وعقلاً وحافظة ومفكرة ومصورة .

فكل ما يقع به ادراك فليس الا النور . والنورالحقيقى مايكون ظاهراً فى نفسالأمر ، مظهراً للاشياء جميعاً ، بذاته بلاتوسط شيء منالحواس والنفوس

والعقول ، وفی جمیع المراتب والأحوال : «الله نور السّموات والارض»[1] .

اصل

الحیاة هی مایساوق الفعل والادراك معاً ، والموت مایقابلها . وهما ایضاً یرجعان الی الوجود والعدم ، لأن مبدء الأفعال والآثار انّما هو الوجود ، وهو کما دریت عین الادراك ، فکل موجود حیّ علی حسب وجوده شدة وضعفاً ، وکل معدوم میت من جهة انه معدوم . وکذلك کل عالم فهو حی بقدر علمه ، وکل جاهل فهو میت علی حسب جهله . ومن هنا قال الله سبحانه عند ذکر العلماء والجهّال «وما یستوی الأحیاء ولا الأموات.»[2] . وقال «لینذر من کان حیّاً.»[3] . وقال «افمن کان میّتاً فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات؟»[4] وکل ماوجوده لنفسه فحیاته ذاتیّة ، وکل ماوجوده لغیره فحیاته عرضیّة ، لانها بتوسط ذلك الغیر ، فلو لم یکن لذلك الغیر وجود لنفسه ، کصور الاجسام القائمة بالمواد ، فمثل هذا الشیء میت الاّ بقدر اتّصاله بوجوده العینی القائم بالذات ، فانّه من تلك الجهة حی .

وبالجملة الحیاة والنور تابعة للوجود ، کما ان متقابلاتها تابعة للعدم . فالمجردات عن المادة حیاتها ذاتیّة ، والمادیات حیاتها عرضیّة ، لکن المادیات التی لها نفوس مجردة ، یمکن ان یطلق علیها الحی بالذات ، لأن الغلبة والقهر فیها للنفوس ، والحیوان اخص من الحیّ بالمعنی الأعم مطلقاً ، واعم من الحیّ بالذات من وجه ، لأنه یطلق علی الحسّاس المتحرك بالارادة ، سواء کانت حیاته ذاتیّة او عرضیّة ، والحیاة الحقیقیّة الحقة مایکون عین ذات الحی ، ویکون بذاته من ذاته ، وحیاة سایر الأحیاء به : «هو الحیّ لااله الاّ هو» .

۱ــ س۲٤، ی ۳۵ .

۲ــ س۳۵، ی۲۱ .

۳ــ س ۳٦، ی۷۰ .

٤ــ س٦، اومن کان، ی۱۲۲ .

اصل

واذ قد ثبت فی‌محلّه وجوب انتهاء کل من جهات‌الفقر الی غنی بالذات من تلک‌الجهة ، کما یأتی بیانه ، فقد ثبت وجوب انتهاء کمالات‌الوجود کلّها الی کامل بالذات فیها الذی هی ثابتة له بالفعل دائماً فی‌جمیع‌المراتب . وکما ان مفیض‌الوجود لیس مسلوب‌الوجود فی‌مرتبة ، فکذلک واهب‌الکمال لایجوز ان‌یکون ممنوا فی‌حد ذاته ، اذالمفیض لامحالة اکرم واعلی وامجد من‌المفاض علیه ، فکما ان فی‌الوجود وجوداً قائماً بالذات غیر متناه فی‌التأکّد ، والا لـم یتحقق وجود بالغیر ، فکذلک یجب ان یکون فی‌العلم علم متأکّد قائم بذاته ، وفی‌النور نور قائم بذاته ، وفی‌الحیاة حیاة قائمة بذاتها ، وفی‌الاختیار اختیار قائم بذاته، وفی‌القدرة قدرة قائمة بذاتها ، وفی‌الارادة ارادة قائمة بذاتها، حتی یصحّ ان‌یکون هذه‌الاشیاء فی شیء لابذواتها بل بغیرها . فاذن فوق کل ذی‌علم علیم بذاته ، وفوق کل ذی‌حیاة حیّ بذاته ، وفوق کل ذی قدرة قدیر بذاته ، وفوق کل ذی سمع سمیع بذاته ، وفوق کل ذی بصر بصیر بذاته ، الی غیر ذلک من صفات الکمال . ویجب ان یکون جمیع ذلک واحداً حقیقیاً ، لامتناع تعدد الغنی بالذات ، فهو سبحانه کما قیل وجود کله ، وجوب کله ، علم کله ، قدرة کلّه ، حیاة کلّه ، لا ان شیئاً منه علم وشیئاً آخر قدرة لیلزم الترکیب فی‌ذاته ، ولا ان شیئاً فیه علم و شیئاً آخر فیه قدرة لیلزم التکثر فی‌صفاته الحقیقیة .

یعنی ان‌ذاته بذاته من‌حیث هوهو مع کمال فردیّته منشأ لهذه‌الصفـات ، ومستحقّ لهذه‌الأسماء ، فیکون هـو نفس هذه‌الصفات وجوداً وعیناً وفعـلاً وتأثیراً ، وان کانت هی غیره بحسب‌المعنی والمفهوم ، وذلک لجواز ان یوجد الأشیاء المختلفة والحقایق المتباینة والمفهومات المتغایرة بوجود واحد ، لما دریت ان‌الوجود هوالأصل ، والماهیّات تابعة ، ودریت ان ذاته سبحانه فی‌غایة

البساطة ، ليس له جهتا قوة وفعل ، وانّه غير متناه فى الغنا و التماميّة والكمال ، فلا يجوز انيكون فىمرتبة من المراتب او باعتبار من الاعتبارات ، مع وحدته الحقّة ، عريّة عن كمال ما اويكون الكمال زائدا على ذاته ، قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام : «كمال التوحيد نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله» . وقال الصادق عليه‌السّلام : «هو نور لاظلمة فيه ، وحياة لاموت فيه ، وعلم لاجهل فيه ، وحق لاباطل فيه» .

وكذلك لايجوز ان يلحقه سبحانه اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له اضافة واحدة هى المبدئيّة يصحح جميع الاضافات كالرازقيّة والمصوريّة ونحوهما ، ولاسلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الفقر، فانه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما ، كما يدخل تحت سلب الجماديّة من الانسان سلب الحجريّة والمدريّة عنه. على انهذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود ، وقد بيّنا انّه سبحانه وجود بحت لاماهيّة له بوجه من الوجوه .

وصل

ثم ان نسبة ذاته سبحانه واسماؤه الحسنى الى ماسواه يمتنع انيختلف بالمعيّة واللامعيّة والاضافة واللا اضافة ، والا فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين ، فيتركّب ذاته من جهتى فعل وقوة ، ويتغير صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات ، تعالى عن ذلك . بل نسبة ذاته التى هى فعليّة صرفة وغناء محض من جميع الوجوه الى الجميع ، وان كان من الحوادث الزمانيّة ، نسبة واحدة ايجابيّة ومعيّة قيّومية ثابتة غير زمانية ولا متغيرة اصلاً ، والكل عنده واجبات وبغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات ، كل فى وقته ومحله وعلى

حسب طاقته ، وانما امکانها وفقرها بالقیاس الی ذواتها وقوابل ذواتها . ولیس هناك امکان وقوة البتّة .

فالمکان والمکانیّات باسرها بالنسبة الیه سبحانه کنقطة واحدة فی‌معیّة الوجود : «والسموات مطویات بیمینه .»[1]. والزمان والزمانیات بآزالها وآبادها کان واحدا عنده فی‌ذلك . جف‌القلم بما هو کائن ، مامن نسمة کائنة الی یــوم القیامة الا وهی کائنة ، والموجودات کلّها شهادیاتها وغیبیاتها کموجود واحد فی‌الفیضان عنه تعالی : «ماخلقکم ولا بعثکم الاّ کنفس واحــدة .»[2]. وانّما التقدم والتأخر والتجدد والتصرم والحضور والغیبة فی‌هذه کلّها بقیاس بعضها الی بعض ، وفی مدارك‌المحبوسین فی مطمورة الزمان والمسجونین فی سجن المکان ، لاغیر ، وان کان هذا لممّا یستغر به‌الأوهام . واما قوله عز وجل «کل یوم هو فی‌شأن .»[3] فهــو ، کما قال بعض‌العلماء ، انّها شئون یبدیها لاشئون یبتدیها . ویاتی تمام الکلام فی ذلك فی‌مباحث حدوث‌العالم ، انشاءالله .

وصــل

قدظهر مماذکر ان‌الهیته‌تعالی ثابتةله فی‌الأزل، وهو تام‌الفاعلیّة فیه، لایجوز ان یسنح له فیها سانح ، او یغیره منها مغیّر ، اویعوقه عنها عائق . ولا یتعلّق فاعلیّته بداع خارج من ذاته ، سواء کان ارادة حادثة ، اووقتاً ، اوحالة عارضة، لأن ذلك کلّه یوجب الاستحالة والحرکة والافتقار الی‌الغیر ، وان لایکــون اولاً من کل وجه ، وان یترکّب من قوة وفعل ، ویؤدی الی انفعاله عن قاهر یقهره ، وسلطان یعجزه، وشریك یشرکه ، تعالی عن‌ذلك کله علواً کبیراً . وکیف

۱ــ س۳۹، ی۶۷ .

۲ــ س ۳۱، ی۲۷ .

۳ــ س۵۵، ی۲۹ .

یتعلق فاعلیّته بتجدد حال ، وحال مایتجدد کحال مایمهّد لهالتجدد لیتجـدد . فذاته بذاته فیّاض لمیزل ولا یزال ، بلامنع وتقتیر ، وبخل وتقصیر ، علی جری مستمر ، وسنّة واحدة : «ولن تجد لسنّةالله تبدیلا .»[۱].

وصـل

وکذلك عالمیّته وسمعه وبصره وغیر ذلك من الصفات ، فانه سبحانه ادرك الأشیاء جمیعاً ادراکاً تامّاً ، واحاط بها احاطة کاملة ، فهو عالم بأن ایّ حادث یوجد فی ایّ زمان من الازمنة ، وکم یکون بینه وبین الحادث الذی بعده او قبله من المدة، ولا یحکم بالعدم علی شیء من ذلك، بل بدل مانحکم بان الماضی لیس موجوداً فی الحال یحکم هو بان کل موجود فی زمان معیّن لایکون موجوداً فی غیر ذلك الزمان من الازمنة التی تکون قبله اوبعده . وهو عالم بان کل شخص فی ایّ جزء یوجد من المکان ، وای نسبة تکون بینه وبین ماعداه ، مما یقع فی جمیع جهاته ، وکم الأبعاد بینهما علی الوجه المطابق للحکم . ولا یحکم علی شیء بانّه موجود الآن او معدوم اوموجود هناك او معدوم او حاضر او غائب ، لأنّه سبحانه لیس بزمانی ولامکانی، بل هو بکل شیء محیط ازلاً وابداً : «یعلم مابین ایدیهم وما خلفهم ، ولا یحیطون بشیء من علمه الاّ بماشاء . »[۲] . قـال امیر المؤمنین علیه السّلام : «لم یسبق له حال حالاً ، فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً ، ویکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً .». وقال علیه السلام: «علمه بالأموات الماضین کعلمه بالأحیاء الباقین ، وعلمه بما فی السماوات العلی کعلمه بمـا فی الأرضین السفلی .» . وعن الباقر علیه السلام : «کان الله ولا شیء غیره ، ولم یزل عالماً بما یکون ، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه .» .

۱ــ س۳۵، ی۴۱. فلن تجد...

۲ــ س۶۲، ی ۲۵ .

فصل

واذ ثبت ان کمالاته سبحانه لیست بامر زائد علی ذاته ، وانّها ثابتة له فی‌الأزل ، ظهر ان مجده وعلوه تعالی فی‌الفاعليّة والعالميّة والقادريّة ونحوها من صفات‌الكمال ، ليس بالمعنى الاضافی الذی هو متاخر عن ذاته، وعن وجود ماأضيفت هی اليه . علی ان‌وجود الفعل عنه موقوف علی‌كونه فاعلاً ، فلوكانت فاعليته موقوفة علی وجودالفعل ، لزم‌الدور ، بل علوه ومجده فی‌صفاته العليا انّما هی بمبادی تلك‌الاضافات المتقدمة علی وجود ماتعلّقت هی به ، وهی كونَه فی‌ذاته بحيث ينشأ منه هذه‌الصفات ، وهو سبحانه انّما هو كذلك بنفس ذاته ، فأذن علوه ومجده فی‌صفاته العليا ليس الاّ بذاته لاغير ، وهذا معنی ما ورد عنهم عليهم‌السّلام : «له معنی‌الربوبيّة اذ لامربوب ، وحقيقة الالهية اذلا مألوه ، ومعنی‌العالم ولا معلوم ، ومعنی‌الخالق ولا مخلوق ، وتأويل‌السمع ولا مسموع ، ليس منذ خلق استحق معنی‌الخالق ، ولا باحداثه البرايا استفاد معنی البرائيّة .» . ولنزد فی‌بيان معنی علمه سبحانه بذاته و مخلوقاته فاستمع ؟

فصل

واذ هوسبحانه بسيط‌الحقيقة، منزه‌الذات عن‌الموضوع والمادة‌والعوارض وساير مايجعل الذات بحال زائدة ويريها علی غير ماهی عليه ، فلا لبس له ، فهو صراح وذاته غير محتجبة عن ذاته ، فهو ظاهر بذاته علی ذاته ، فهو يدرك ذاته اشد ادراك ، ويعلمها اتمّ علم ، لظهورها له اشد ظهور ، بل‌لانسبة لعلمه بذاته الی علوم ماسواه بذواتهم ، كما لانسبة بين وجوده ووجودات‌الاشياء ، حيث هو وراء مالايتناهی بما لايتناهی ، فعلمه بذاته عبارة عن‌كون ذاته ظاهرة لذاته.

ولا یوجب ذلك ان‌یکون هناك اثنینیّة فی‌الذات ولا فی‌الاعتبار ، فانه لیس الا اعتبار ان له حقیقة ظاهرة بذاتها ، هی ذاته ، وانه حقیقة ذاته ظاهرة له . ففی‌الاعتبار تقدیم وتاخیر فی‌ترتیب‌المعانی ، والغرض المحصّل شیء واحد ، ولا یجوز ان یحصل حقیقةالشیء مرتین ، فذاته سبحانه مع وحدته‌الصرفة عالم ومعلوم وعلم ؛ علی انك قددریت ذلك فی‌کل علم .

وصـل

ولما کـان ذاته سبحـانه فاعلاً تامّاً لجمیع ماعداه ، ومبـدء لفیضان کل ادراك ، حسیّاً کان او عقلیّاً ، ومنشأ لکل ظهور ، عینیّاً کان اوذهنیا ، اما بدون واسطة او بواسطة هی منه ، وفاعلیته عین ذاته ، اذهی من‌الکمالات ، وقد ثبت ان‌العلم التام بالفاعل التام للشیء ، من حیث حقیقته التی بها فاعل ، یستلزم‌العلم بکونه فاعلاً لذلك‌الشیء ، وهو مستلزم للعلم بذلك‌الشیء ، فهو سبحانه عالم بجمیع‌الموجودات قاطبة: «لایعزب عنه مثقال ذرة فی‌الارض ولافی‌السّماء.»[1].

وصـل

ولما کان ظهور ذاته سبحانه لذاته انما هو بذاته لابغیره ، وظهور ماسواه ایضاً بذاته ، لاستناد الکل الیه ، فلا یحجبه شیء عن‌شیء، فهو مستغن، فی‌علمه بالأشیاء ، عن ارتسام صورها فی‌ذاته تعالی ، او فی‌شیء آخر عنده . ونحن لمـا احتجنا الی‌الصورة فی‌بعض‌الاشیاء ، لأن ذواتها کانت منفصلة عنّا، غیر مقهورة لنا، ولوکانت مقهورة لمااحتجنا الی‌صورة اخری، کما فی‌علمنا بانفسناوبالاشیاء التی‌نتصورهافی‌اذهاننا. واماالأشیاء الظاهرة لأبصارناعندعدم‌الحجاب، فالمعلوم

۱ــ س۳۴، ی۳ .

بالذات لنا منها ليس الا ماهو مقهور لنا ، حاضر عندنا ، متحد بنا من صورها الذهنيّة ، دون الصور العينيّة الغير المقهورة ، فانها معلومة بالعرض ، كما مرّ بيانه . فاذن علمه تعالى وبصره واحد . وايضاً لما كانت فاعليته للاشياء انما هى بنفس وجوده الذى هو عين ذاته ، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به فاعل ، فيجب ان يعلم منه كل مايصدر عنه ، اى بحسب كونها موجودة ، لا بمجرد ماهيّاتها من حيث هى ، مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها ، لأنّها من تلك الحيثية فقط ، من غير اعتبار الوجود معها ، ليست صادرة عنه ، كما بيّناه من قبل ، والعلم بها ، من حيث كونها صادرة موجودة فى العين ، ليس الا بنفس وجوداتها العينيّة ، ولو حصلت فى الذهن لكان الموجود العينى ، من حيث هو موجود عينى ، موجوداً ذهنياً .

وصل

فذاته سبحانه منطو على الموجودات كلّها ، انطواء ازليّاً فى مرتبة ذاته ، محيط بها احاطة تامّة ، بحيث لايعزب عنه مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول ولا اتّحاد ، اذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت امرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات ، وقد دريت ان هنا لك ليس كذلك . وكما ان علمه بذاته هو عين ذاته، من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه بالاشياء ايضاً يجب ان يكون عين ذاته ، بناء على الانطواء المذكور ، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات ، وانما المغايرة هنا بحسب الاعتبار ، من حيث انه سبحانه انما هو عين الاشياء ، فى الظهور ، وليس هو عين الاشياء ، فى ذواتها ، سبحانه ، بل هو هو والأشياء اشياء ، فأذن الاشياء غيره ، باعتبار التعيّن والتقيد ومخالطة

الاعدام والنقایص ، وان کانت عینه ، من حیث الوجود والحقیقة .

ومن هنا یعلم انالاشیاء ، من حیث هی اشیاء وباعتبار ذواتها ، لیست فی مرتبة ذاته تعالی ، وان کان هو من حیث هو منطو علیالاشیاء وعلم بها : «وهو بکل شیء محیط .»[۱].

وصل

فعلمه سبحانه بالاشیاء ، من حیث انّه عین ذاته ، متبوع للاشیاء ومقدم علی ایجادها ، ومن حیث انه عینالاشیاء ، تابع لها ومقارن لایجادها ، بلهو عین ایجادها . ومعلومیةالاشیاء له ، بالاعتبارالاول ، عبارة عن کونها ظاهرة له فی ذاته بذاته ، حیث انها عین ذاته بحسبالحقیقة الوجودیّة ، وبالاعتبار الثانی ، عبارة عن کونها ظاهرة له فی ذواتها بانفسها علی قدر وجودها ونوریتها ، سواء کانت موجودات عینیّة قائمة بذواتها ، اوصوراً ادراکیة قائمة بمحالها ، کلیة او جزئیّة ، عقلیة اوحسّیة ، جواهراً و اعراضاً . وظهورها له بهذاالاعتبار هو بعینه صدورها عنه ، منکشفة عنده ، حاضرة لدیه . والاشیاء بالاعتبار الاول علمالله، وهی بهذاالاعتبار عندالله ، وبالاعتبار الثانی معلوماتالله ، وهی بهذاالاعتبار عند انفسها . وما عندالله منها احق مما عند انفسها ، اذذاك هیالحقایق المتأصّلة التی تنزلالأشیاء منها منزلةالصور والأشباح . والعلم هنا لك اقوی من علم الشیء بذاته وبغیره ، علماً حضوریاً ، لانه اقوی فیشیئیة المعلوم منالمعلوم ، فیشیئیة نفسه ، لأنه مذوت الذات ومحقق‌الحقایق ، والشیء مع نفسه بالامکان، ومع مشیئه وموجده بالوجوب والتمام، وتمامالشیء فوقالشیء وکماله وغایته، فأذا کان ثبوتالاشیاء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً ، کما فیالعلم

۱ــ س۴۱، ی۵۴ .

المقارن للايجاد ، فثبوت ماهو اولى بها من ذواتها اولى بان يكون حضوراً وعلماً وظهوراً ، كما فى العلم المقدم على الايجاد .

وصل

وكما انه لايلزم من فاعليته تعالى للاشياء كون وجوداتها فى ذواتها فى مرتبة ذاته سبحانه ، بل كونه بحيث يتبع وجوده وايجاده وجود الأشياء وصدورها عنه ؛ فكذلك لايلزم من عالميته بها كونها فى ذواتها فى مرتبة ذاته ، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته انكشاف ذوات الاشياء بذواتها على ذاته . وكما ان ايجاده للموجودات المتكثرة لايقدح فى بساطته الحقة ، لكونها صادرة على الترتيب السببى والمسببى المستلزم لحصول الكثرة شيئاً فشيئاً بالعرض ، من جهة الماهيات التى لزمتها من دون جعل وتأثير ، ومن جهة قصور ذواتها مرتبة بعد مرتبة عن ذات مفيضها بلاصنع ، فكذلك علمه سبحانه بالاشياء الكثيرة لايثلم وحدته الصرفة ، لانه على ذلك الترتيب بعينه ، فتلك الكثرة ترتقى اليه وتجتمع فى واحد محض ، اذا لترتيب يجمع الكثرة فى واحد ، فله الكل من حيث لاكثرة فيه . فهو ، من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته ، يعلم الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ، ففى علمه بالكل كثرة حاصلة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل فى وحدة .

اصل

وهو سبحانه اجل مبتهج بذاته ، ابتهاجاً منزهاً عن الانفعال ، متعالياً عن الحدوث والحد والمثال ، لأنّه مدرك لذاته على ماهو عليه من البهاء والكمال

قوله (س۱۱): لايثلم.. فى ع: لاينثلم... وفى (س۱۳): اذالترتيب بجمع الكثرة .

والجمال ، وهو مبدء کل جمال وزینة وبهاء ، ومنشأ کل حسن ونظام ورواء ، فهو، من حیث کونه مدرکاً ، أجل الأشیاء واعلاها واشدها قوة ، ومن حیث کونه ادراکا ، اشرفها واکملها واقواها ، ومن حیث کونه مُدرَکاً، احسنها وارفعها وابهاها ، فهو اذن اقوا مدرك لأجل مُدرَك بأتم ادراك بما هـو علیه من الخیر والکمال .

ولا یخفی ان الابتهاج انما یکون علی قدر قوة المـدرك وتمامیة الادراك وخیریة المدرك وملائمته . ویظهر ذلك ایضاً من المراجعة الی الوجدان فی اللذات الحسّیة والعقلیّة ، علی اختلاف مراتبها .

وصـل

واذ ثبت ابتهاجـه سبحانه بذاته ثبت ابتهـاجه بلوازمه وآثاره التی هی موجودات العالم باسرها ، اذ کل من احب ذاتاً متّصفة بالبهاء والکمال فلامحالة یحب ما یصـدر عنه و ینشأ منـه بـذاته من الآثـار واللّوازم من حیث انّهـا تصـدر عنه و تنبعث منه . و لمّا لـم یکن للمخلـوقات حیـثیة سوی کـونها اثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فیضه وجوده فلا یمکن ان یتعلق بها ابتهاج ومحبة منه سبحانه، الا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبته لها، فابتهاجه بها منطوفی ابتهاجه بذاته ، بل هو هو بعینه . ومن هنا قال بعض اهل المعرفة ـ عند سماع قوله تعالی «یحبهم ویحبونه» ـ : بحق یحبهم ، فانه لیس یحب الا نفسه ، علی معنی انه کل الوجود، ولیس فی الوجود غیره، فهو کمن لایحب الا نفسه وافعال نفسه وتصانیف نفسه ، فلا یتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حیث تعلّقها بذاته، فهو اذن لایحب الا نفسه، انتهی کلامه . ولماکان الابتهاج عبارة عن نفس الادراك وادراکه سبحانه للاشیاء وعلمه بها وصدورها عنه علی نحو من الترتیب ، فکل

ماهو اقرب منه واشرف واکمل فیسلسلتی البدو والرجوع فهو احب الیه .

فصل

وکما ان وجوده سبحانه کلالوجود ، وکلهالوجود ، فکذلك صفاته کل الصفات ، لانه بسیطالحقیقة ، لیس فیه نقصان ، فلا یسلب عنه الا قصورات الاشیاء .

فعلمه سبحانه واحد ، ومع وحدته علم بکل شیء ، وکل علم بشیء ، اذ لو بقی شیء لایکون ذلكالعلم علماً به ، لمیکن علماً حقیقیاً ، بلعلماً بوجه ، وجهلاً بوجه آخر ، وحقیقة الشیء لاتکون ممتزجة بغیرها ، فلم یخرج جمیعها منالقوة الیالفعل .

وکذلك قدرته قدرة علی کل شیء ، وکل قدرة علی شیء ، فلم یخرج عنها شیء منالمقدورات ، والا لمتکن قدرة محضة حقیقیة ، بلقدرة من وجه ، وعجزاً من وجه .

وکذلك سائر صفاته الکمالیة التی تعرض للوجود بما هو وجود .

وصل

بل کل مایطلق علیه سبحانه وعلی غیره فانما یطلق علیهما بمعنیین مختلفین لیسافی درجة واحدة . حتی انالوجود الذی هو اعمالاشیاء اشتراکاً لایشمله وغیره علی نهج واحد ، بل کل ماسواه وجوداتها ظلال واشباح محاکیة لوجوده سبحانه . وکذلك کل صفة ، فانه فیحقالخلق یصحبه نقص وشین ، بخلافه فی حقالخالق ، فانه مقدس عنالقصورات والنقائص ، وانما یطلق فیحقه تعالی باعتبار غایاتها التی هیالکمالات ، دون مبادیها التی هیالنقائص . وواضعاللغات

انما وضع هذه الاسامی اولاً للخلق ، لانها فی حقهم اسبق الی العقول والافهام ، وفهم معانیها فی حقه تعالی عسر جداً ، وبیانها اعسر منه . بل کل ماقیل فی تقریبها الی الافهام فهو تبعید له من وجه. ولعل الی هذاالمعنی اشار من قال : «من عرف الله کَلَّ لسانه» .

وصــل

بل الحق انّه کمالایجوز لغیره سبحانه الاحاطة بمعرفة کنه ذاته تعالی فکذلك لایجوز له الاحاطة بمعرفة کنه صفاته تعالی، وکل ماوصفه به العقلاء فانما هو علی قدر افهامهم، وبحسب وسعهم، فانهم انما یصفونه بالصفات التی الفوها وشاهدوها فی انفسهم ، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها الیهم ، بنوع من المقایسة ، ولو ذکر لهم من صفاته تعالی مالیس لهم ماینا سبه بعض المناسبة لم یفهموه ، کما لم یفهموا ذاته التی هی وجود بلاماهیة ، لانه لیس لهم ذلك . فتوصیفهم ایّاه سبحانه انما هو علی قدرهم لاعلی قدره ، وبحسبهم لابحسبه ، جل جلاله عما یصفون وتعالی شأنه عما یقولون : «وما قدروا الله حق قدره»[۱]. کیف وقد قال سیدالخلائق صلوات الله علیه . «لااحصی ثناء علیك ، انت کما اثنیت علی نفسك» . وقال مولانا الباقر علیه السلام : «هل سمی عالماً وقادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرین ؟ وکل ماميّزتموه باوهامکم، فی ادق معانیه، فهو مخلوق مصنوع مثلکم، مردود الیکم، والباری تعالی واهب الحیاة، ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله زبانیین، فانهما کمالها، وتتصور ان عدمها نقصان لمن لاتکونان له ، هکذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به فیما احسب والی الله المفزع .» .

۱ـ س۳۹، ی ٦٧ .

وصل

واما مایوهم التشبیه ، مما ورد فی الکتاب والسنة ، فانما ذلك من حیث اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء واتصالها به، لامن حیث ذاته بماهی هی . بل الحق انه جل جلاله ، من حیث ذاته ، منزه عن التنزیه ، کما انه منزه عن التشبیه . واما من حیث مراتب اسمائه وصفاته ومعیته للاشیاء وقربه منها واحاطته بها، فیتصف بالامرین من غیر فرق ، لان له فی کل عالم من العوالم مظاهر ومرائی ومنازل ومعالم یعرف بها ، کما قال تعالی : «لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فأذا اخببته کنت سمعه الذی یسمع به ، وبصره الذی یبصر به، ویده التی یبطش بها .» ، وقال : «من اهان لی ولیاً فقد بارزنی بالمحاربة ودعانی الیها .» . وعن الصادق علیه السلام : «ان روح المؤمن لأشد اتّصالا بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها .» ، وقال علیه السلام فی قوله تعالی : «فلما اسفونا انتقمنا منهم .»[۱] ـ : «ان الله لایأسف کاسفنا ، ولکنه خلق اولیاء لنفسه یأسفون ویرضون ، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه لأنّه جعلهم الدعاة الیه والأدلاّء علیه فلذلك صاروا کذلك ولیس ان ذلك یصل الی الله کما یصل الی خلقه ولمّا کان التشبیه بالجسمانیات لایلیق به سبحانه، وکذلك التنزیه عمّا یوهم هذا التشبیه، لأنّه تشبیه له ایضاً بمن لیس له ذلك، کالعقول والارواح والمعانی، وکان التنزیه الصرف عن کل شیء یفضی الی التعطیل، وردت الشرایع تارة بالتنزیه واخری بالتشبیه، لئلا یوهم التشبیه المحض ولا التعطیل الصرف ؛ فهو سبحانه کما قال: «لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر»[۲] .

۱ــ س ۴۳، ی ۵۵ .

۲ــ س ۴۲، ی ۹

الباب الثالث

وفیه معرفة الاسماء

اصل

الغنا هو استقلال الشیء بذاته فی کل ماله، من غیر تعلّق له بالغیر اصلاً. ویرجع الی ضرورة الوجود الذاتیّة المسمّاة بالوجوب الذاتی، وهو کون الشیء بحیث ینتزع عن نفس ذاته بذاته الموجودیّة، ویحکم بها علیه مع قطع النظر عن جمیع ماعداه، ویسمّی صاحبها الغنیّ بالذات والواجب بالذات. والفقر هو عدم استقلال الشیء بذاته وتعلّقه بالغیر، ولو فی شیءما. ویرجع الی لا ضرورة الوجود ولاالعدم بالذات، المسمّاة بالامکان الذاتی، وهو کون الشیء بحیث لاینتزع عن نفس ذاته الموجودیّة بذاته، بل بحسب اعطاء الغیر ذلك، فیفتقر فی هذاالانتزاع الی ملاحظة ذلك الغیر، و یسمّی صاحبها المستغنی بالغیر والواجب بالغیر. وقد یکون ضرورة الوجود بالنظر الی الغیر بأن یستدعی الغیر وجود الشیء، استدعاء اعم من الاقتضاء، ومرجعه الی ان الغیر تأبی ذاته الا ان تکون للشیء ضرورة الوجود، سواء کان باقتضاء ذاتی او لحاجة ذاتیّة و وجود تعلقی والیه اشیر فی الحدیث القدسی «یاموسی انا بدّك اللازم.»، ویسمّی صاحبها امالاضرورة الوجود ولاالعدم، فهی انما تکون بالذات او بالقیاس الی الغیر، ولایکون فقیراً. وکذلك ضرورة العدم، امـا بالذات او بالغیر او بالنظر الی الغیر، فله الأقسام الثلاثة، ویسمّی بالامتناع، وصاحبها بالممتنع والهالك، علی القیاس. و اما ضرورة الوجود ولاالعدم، فهی انّما تکون او بالقیاس الی الغیر، ولا یکون بالغیر، والا فلو قطع النظر عن ذلك الغیر، ایبقی هو ممکناً فقیراً فی حد ذاته، او واجباً غنیّاً او ممتنعا هالکاً؟ فان کان ممکنا فلا تأثیر للغیر فی امکـانه،

لتساوی فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فرض کونه مؤثراً ، هذا خلف. وان کان واجباً او ممتنعاً فی ذاته فقد ازاله ذلك‌الغیر عمّا یقتضیه ذاته، وکساه خلاف مایقتضیه طباعه، وهذا محال، کیف لا وبالذات لایزول ولا یزال؟، اذن یلزم‌الانقلاب‌المحال. ولیس کذلك اذاکان‌الوجوب اوالامتناع‌بالغیر حین کون‌الذات متّصفة بالامکان‌الذاتی، لأنّه عبارة عن لااقتضاءالذات احدی الضرورتین، لااقتضاؤها سلبهما، وبینهما فرق .

واما تجویز ان‌یکون لشیء واحد باعتبار واحد امکانان: احدهما بالـذات والآخر بالغیر، فهو ظاهـرالفساد، اذ کما لایتصورلشیء واحد باعتبار واحـد وجودان او عدمان، کذلك لا یتصور لواحـد بعینه من‌الـذوات اوالحیثیّات المکثّرة للذات ضرورتا وجود واحد، او ضرورتا عدم واحد، او لا ضرورتا وجود وعدم واحد، کیف وهذه‌المعانی طبائع ذهنیّة لا تتحصّل الا بالاضافة، ولا یتعدد کل منهـا الا بتعدد ما اضیفت هی الیه ؟

وقد ظهر ممّا ذکر ان کلاً من‌الواجب‌بالذات والممتنع بالذات لا یکون واجباً بالغیر ولا ممتنعاً بالغیر، والا یلزم: اِمّا عدم تأثیر ذلك‌الغیر وتساوی اعتباره ولا اعتباره، و اِمّا زوال ما بالذات وانقلاب‌الحقیقة، وکلاهما مستبین الفساد. (اوخلوالشیء عن‌الموادالثلاث ع ق) .

اصـل

قدتقرر فی مراکزالعقول السلیمة عدم جواز ترجّح احـدالمتساویین (۱)

---

(۱) یعنی ماهیت امکانی بدون وجودفاعل خارجی‌است‌که ابواب عدد وانحاءنیستی آن‌را سد نماید (خودبخود) موجود نمی‌شود ودیگر آن‌که فاعـل وعلت ومفیض وجود ماهیت نیز بدون آنکه در جهت وجود آن تـرجیحی بر جهات عدم واقعیت داشته‌باشد ماهیت را موجود نمی‌نماید. پس ترجیح بلامرجّح بملاحظهٔ فاعل و ترجح بلامـرجّح مربوط می‌شود به‌نفس ماهیت و ذات قابـل‌امکانی و این دومورد دارای حکم واحدند

←

علی‌الآخر من غیر مرجّح ولا ان یرجّحه غیره بدون ذلک، وانه لایجوز ان یدخل فی دارالوجود امر جزافاً ولا اتّفاقاً، کماقال مولاناالصادق ـعلیه‌السلام ـ «ابی‌الله ان یجری الأشیاء الا بالأسباب.»، فالماهیّة الممکنة مالم‌یترجّح‌وجودها لم توجد، وما لم یترجّح عدمها لم تنعدم. ولا یجوز ان یقتضی ذاتها رجحان احدالطرفین من‌غیر سبب خارج عن نفسها، لما ثبت ان‌الماهیّة لاذات لها قبل جعل‌الوجود، وانها مالم تدخل فی دارالوجود، دخولاً عرضیاً، لیست فی‌نفسها شیئاً من‌الأشیاء، حتی نفسها، فلا تصلح لاسناد مفهوم ما الیها الا بحسب‌التقدیر البحت. واما اتّصافها بالامکان والامتناع، وان‌کان من احوالها السابقة علی وجودها وصفات وجودها باعتبارالعقل، فمرجعه الی انّها لو انقلبت‌من‌التقدیریّة الی‌الحقیقة‌المستقلّة، بحسب‌الفرض‌الجائز اوالمستحیل، کان‌الامکان اوالامتناع من اعتباراتها، لا انها فی حال عدمها، بما هی عدم، موصوفة بأحدهما، کیف والمعدوم لیس بشیء؟ فأمّا تجویز کون‌الشیء مکون نفسه ومقرّر ذاته، مع بطلانه‌الذاتی، فلا یتجشّمه ذومسکة، علی انه یلزم ان‌یکون‌الشیءالواحد مفیداً لوجود نفسه ومستفیداً عنه، فیلزم تقدمه بوجوده علی وجوده.

وصل

وما لم‌یبلغ‌الرجحان‌الخارجی الی حدّالوجوب اوالامتناع لم‌یوجدالممکن ولم ینعدم، لأن وقوع احدالطرفین مع‌ذلک‌الرجحان اما ممکن او واجب ـ اذ لا وجه للامتناع ـ، فان کان ممکناً عادالکلام فی سبب رجحانه، ولا یقف، بل یؤدی الی‌الافتقار بعد کل سبب الی سبب آخر لا الی نهایة، ویلزم منه ایضاً ان لا یکون مافرض سبباً بسبب، فاذن وقوعه مع‌الأولویّة واجب. و ایضاًوقوع

← واین‌که برخی ترجح را محال و ترجیح را بدون مرجح قبیح میدانند تأمل دراین باب ننموده‌اند.

الطرف الآخر مع مرجوحيته غيرجائز، والا يلزم ترجّح المرجوح، فوقوع الراجح واجب. فالوجوب منتهى سلسلة الامكانات، والغنى بالذات مرجع الفقراء؛ و من هنا قيل: ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته .

فصل

امكان الماهيات، الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى. وامكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة، وبحقائقها روابط و تعلّقات الى غيرها ؛ حيث ان حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيه -كما مرّ بيانه- ، فيصدق عليها لا ضرورة الطرفين، من حيث خصوصياتها و تعيّناتها، حيث انها، من هذه الحيثيّة، عين الماهيّات ؛ واما من حيث استهلاكها فى الوجود الواجبى ، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الامكان فى شيء، بل هى من هذه الحيثيّة واجبة بعين وجوبه تعالى .

فصل

الامكان اللازم للماهيّة ان كان كافياً فى فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهيّة موجودة بدوام الواجب، والا توقّف على شرايط فيكون لها امكانان: احدهما الامكان اللازم للماهيّة، والثانى الاستعداد التام الذى يحصل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع. وهذه الشروط تكون لا محالة حادثة مسبوقة بحوادث آخر، وكذلك تلك الحوادث الاخر، وهكذا ، ليكون كل سابق مقرّباً للسبب الموجد الى المسبّب، بعد بعده عنه ، و ذلك انّما يكون بحركة دائمة الا ماشاءالله، كما يأتى تحقيقه. ولا بدّ لتلك الحوادث من محل، ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر -وذلك المحل هو المادة-، ومن هذا يظهر ان كل حادث فله مادة .

فصل

الامکان الاستعدادی له حظّ من الوجود، لکونه بالفعل من جهة اخری، غیر جهة کونها قوة وامکانا لشیء، فان المنی مثلاً، وان کان بالقیاس الی حصول الصورة الانسانیّة له بالقوة، لکن بالقیاس الی نفسه وکونه ذاصورة منویّة بالفعل فهو ناقص الانسانیة، تام المنویّة. وهذا بخلاف الامکان الذاتی الّذی هو امر سلبی محض، ولیس له من جهة اخری معنی محصّل.

وایضا المتقوی علیه فی الامکان الاستعدادی امر معیّن وصورة خاصّة، کالانسانیة فی مثالنا، بخلاف مایضاف الیه الامکان الذاتی، لأنّه مطلق الوجود والعدم، انما التعیّن ناش من قبل الفاعل، من غیر استدعاء الماهیّة بامکانها ایّاه.

وایضا الامکان الاستعدادی یزول عند طریان ماهو استعداد له، لأنّه انما هو بحسب حال الماهیّة قبل وجودها، بخلاف الامکان الذاتی الّذی هو بحسب الماهیة فی مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتی اشد فی ماتستدعیه الممکنیّة من القوة والفاقة.

ولأجل ان للاستعدادی حظّاً من الوجود یقبل الشدة والضعف، بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، فاستعداد النطفة مثلاً للصورة الانسانیّة اضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهکذا الی استعداد البدن الکامل بقواه واعضائه مع مزاج صالح لها.

وبحسب هذا الامکان یمکن لماهیّة واحدة انحاء غیر متناهیة من الحصول والکون، لأجل استعدادات غیرمتناهیة یلحق لقابل غیرمتناهی الانفعال، ینضم الی فاعل غیرمتناهی التأثیر، فیستمر نزول البرکات، وینفتح باب الخیرات الی غیر النّهایة. ولو انحصر الامکان فی القسم الأول لانغلق باب الافاضة والاجادة، و بقی فی کتم العدم عدد من الوجود، لم یخرج الی فضاء الکون اکثر ممّا وقع،

وهذا لایلیق بالجوادالکریم والواسع العلیم .

اصـــل

اذا صدر شیء من الفاعل فلا یفتقر بعد صدوره منه الی جاعل یجعل ذاته تلك الذات، لأن ثبوت الشیء لنفسه ضروری، والضّروری لا یفتقر الی السبب ؛ فالانسان مثلاً اذا وجد فقداستغنی عن جاعل یجعله انساناً، فهوواجب الانسانیّة، وان کان ممکن الوجود، وکذاالموجـودالحادث واجب الحدوث لا یفتـقر فی حدوثه الی سبب، وان افتقر فی وجـوده . ولا استبعاد فی ان یکون اتّصاف الشیء ببعض الصّفات ممکناً، الا انّه متی اتّصف به یکون اتصافه بصفةاخری عند ذلك واجباً لایفتقر فیه الی السبب؛ ومن هنا قیل: الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه. ولیس اذا کان کون الذات ذاتاً متفرعاً علی نفس الـذات والذات مجعولة محتاجة الی الجاعل فیکون هذه النسبة ایضاً محتاجة الی الجاعل ومجعولة؛ لأنّه فرق بین الاحتیاج النّاشی من الشیء بالذات والاحتیاج النّاشی منه بالعرض وعلی سبیل الاتفاق .

فالذاتیّات ولوازم الماهیات لا تحتاج الی جعل جاعل وتأثیر مؤثر، بـل جعلها تابع لجعل الماهیات، وجوداً وعدماً؛ فان کانت الذات مجعولة کانت ذاتیّاتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وان کانت الذات غیرمجعولة کانت الذاتیات واللوازم غیرمجعولة باللاجعل الثابت للذات .

وکما ان الضرورة الأزلیّة تدفع الحاجة الی الفاعل، کذلك الضرورة الذاتیّة ؛ والفرق بینهما انّما هو بعدم الاحتـیاج التبعی فی الاول ، وثبوته فی الثانی . فاختلاف الموصوفات والملزومات کالأبیض والأسود مثلاً انّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم کالبیاض والسواد. واما اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس

اختلاف ذواتها ووجوداتها التی هی متخالفة‌المراتب کمالاً و نقصاً و شدّة و ضعفاً و سبقاً ولحوقا، لأن‌الباری ابدعها مختلفة بأعیانها ، لا لعلّة فیها ، بل لنفسها، ولوکان اختلافها لعلّة اخری لتمادی الی غیرالنهایة. والی مثل هذا اشیر فیما ورد «لو علم‌الناس کیف خلق‌الله هذاالخلق لم یلم احد احداً.» .

وصل

فالماهیّة‌الفاقرة انما تتعلق بالفاعل وتفتقر الیه فی اصل وجودها، دون سائر صفاتها التی هی من لوازم وجودها الخاص، کالحدوث و غیره : فهی ان کانت دائمة‌الوجود بالفرض، فهی متعلقة بالفاعل ومفتقرة الیه دائماً، بحیث لو فرض‌الوهم ان یمسك‌الفاعل عن افاضة‌الوجود لحظة لعادت الی عدمهاالاصلی؛ وان کان وجودها مختصاً بزمان معیّن ذی‌مبدء ومنتهی، فهی متعلّقة به فی ذلك‌الزمان کذلك .

و علّة تعلّقها بالفاعل انّما هی وجوبها بالغیر و افتقارها فی نفسها ، سواء دام وجودها ام‌لا؛ وذلك لأن‌الوجوب بالغیر اعم من‌المسبوقیّة بالعدم ، وکلاهما مشترك فی‌مفهوم‌التعلّق بالغیر. واذا کان معنیان احدهما اعم‌من‌الآخر، ویحمل علی‌مفهومیهما معنی، فانّ ذلك‌المعنی‌للاعم بذاته‌واولا، وللاخص‌بعده، لأنّه لایلحق‌الأخص الا وقد لحق‌الأعم، من‌غیر عکس .

اصل

کل فقیر بالذات من وجه، ما هو فقیر بالذات من جمیع‌الوجوه ؛ اذ لو کان غنیاً بالذات من وجه فلایخلو: اما ان‌یکون ذلك‌الوجه ذاته ، او شیئاً من صفاته ؛ لا جائز ان‌یکون شیئاً من‌صفاته بعد ان‌فرض فقیراً فی‌ذاته، اذ کل صفة

فانّما تکون بعدالذات، فلو افتقر فی ذاته افتقر فی‌صفاته بطریق اولی؛ ولاجائز ان‌یکون ذلك‌الوجه ذاته بعد ان یفرض فقیراً فی‌شیء من‌صفاته الی غیره، لأنّه حینئذ اذااعتبر ذاته من حیث هو بلا شرط ــ ای مع قطع النـظر عن ذلك الغیر وجوداً وعدماً ــ ، فامّا ان‌یکون غنیّاً بالذات، مع‌وجود تلك‌الصفة، اومع‌عدمها، وکلاهما محال، لاستلزم الاول وجودالمسبّب‌مع قطع‌النظر عن وجود سببه ؛ والثانی عدمه مع قطع‌النظر عن عدمه، مع انّه لایخلو فی‌نفس‌الأمر عن‌الأمرین، فاذا کان غناؤه فی‌ذاته مع قطع‌النظر عن‌الغیر محالاً فیکون مفتقراً فی ذاتـه الی‌الغیر، فلا یکون غنیّاً بالذات فی‌ذاته، وقد فرضناه کذلك، هذا خلف .

اصـل

انّما یفیض‌الله سبحانه الوجود علی هیاکل الموجودات بواسطـة اسمائه الحسنی؛ قال عزوجل: «ولله‌الأسماءالحسنی فادعوه بها»[1]. والاسم هوالذات من حیث تقیّده بمعنی،ای الذات‌الموصوفة بصفة‌معیّنة کالرحمان مثلاً، فانّه ذات لهاالرحمة، والقهّار ذات لهاالقهر؛ ومن هنا قال: «سبّح‌اسم ربّك»[2]، فاسـمه سبحانه لیس بصوت، فانه لایسبّح بل یسبّح به؛ وقال: «تبارك اسم ربّك ذوا‌ــ الجلال والاکرام.»[3] فوصفه بذلك یدل علی انّه حی لـذاته . فالاسم هو عین المسمّی باعتبارالهویّة والوجود، وان‌کان غیره باعتبارالمعنی والمفهوم. فهذه الأسماءالملفوظة هی اسماءالأسماء ؛ سئل مولانا الرضا علیه‌السلام عن‌الاسم ، ماهو؟ قال: «صفة لموصوف». وعن‌الصادق علیه‌السلام: «من عبدالله بالتوهّم فقد کفر؛ ومن عبدالاسم دون‌المعنی فقدکفر؛ ومن عبدالاسم والمعنی فقـد اشرك؛ ومن عبدالمعنی بایقاع‌الأسماء علیه بصفاته الّتی وصف بها نفسه ، فعقد

۱ــ س۷، ی۷۹ ۱

۲ــ س۸۷، ی۱

۳ــ س۵۵، ی۷۷ .

علیه قلبه ونطق به لسانه فی سر امره وعلانیّته، فاولئك هم المؤمنون حقاً.»

وصل

فالوجود یتجلّی بصفة من الصفات، فیتعیّن ویمتاز عن الوجود المتجلّی بصفة اخری، فیصیر حقیقة مّا من الحقایق الاسمائیة. فالفرق بین ذاته سبحانه وبین اسمائه وصفاته کالفرق بین الوجود والماهیّة فی ذوات الماهیات. الا انّه سبحانه لا ماهیّة له، لأنّه صرف انیّة انبجست منه الانیات کلها، فکما ان الوجود موجود فی نفسه، والماهیّة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها، بل من حیث الوجود، فکذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فی انفسها من حیث انفسها، بل من حیث الحقیقة الالهیّة. وهذا الوجود الّذی یتجلی بالصفات هو الوجود من حیث الالهیة الذی هو من حیث الاطلاق حقیقة اسم الله، المتضمّن لسائر الأسماء. واما الذات من حیث هی فلا اسم لها، اذلیست هی محل اثر، ولامعلومة لأحد، وانّما الأسماء للتعریف والتمییز، وهو باب ممنوع لکل ماسوی الله بالقیاس الیه، فلا یعلم الله الاالله.

وصل

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنی؛ فهو سبحانه یخلق و یدبّر کل نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع، والله سبحانه رب الأرباب؛ والی هذا اشیر فی کلام اهل البیت علیهم السلام فی ادعیتهم بقولهم: «بالاسم الذی خلقت به العرش، وبالاسم الذی خلقت به الکرسی، وبالاسم الّذی خلقت به الأرواح.»، الی غیر ذلك من هذا النمط. والاسم الاعظم هو رب الانسان الکامل، لأنه غایة الوجود. وکما ان کل نوع تحته افراد لاتحصی،

فکذلك كل اسم من الأسماء الكليّة تحته اسامی جزئيّة لاتتناهی، هی كلمات الله الّتی لا تنفد، بها یدبر تلك الأفراد .

الباب الرابع

فی الماهیّات وتعیّناتها وفیه معرفة ماسوی الله

اصل

الماهیّة لما وجدت شخصیّة وعقلت كلیّة، علم انه لیس من شرطها ان تكون فی نفسها كلیة ولا شخصیّة، ولا واحدة ولا كثیرة، ولیست اذا لم تخل من وحدة اوكثرة او عموم او خصوص لكانت فی حد نفسها اما واحدة او كثیرة اوعامة او خاصّة؛ وسلب الاتّصاف من حیثیة لا تنافی الاتصاف من حیثیّة اخری؛ ولیس نقیض اقتضاء شیء شیئاً الا لااقتضاؤه له، لااقتضاؤه مقابله، لیلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلین لزوم المقابل الآخر؛ ولیس اذا لم یكن للممكن فی مرتبة ماهیّته وجود كان له فیها العدم او اللاوجود، لأن خلوّ الشیء عن النقیضین و ان كان مستحیلاً فی الواقع لكنّه جائز فی مرتبة ذاته؛ فقد ظهر ان الماهیّة لیست من حیث هی الا هی .

اصل

الماهیّة قد تؤخذ وحدها، بان یتصور معناها فقط، بحیث یكون كل ما یقارنه زائداً علیه منضمّاً الیه ؛ فاذا اعتبر المجموع من حیث المجموع كانت الماهیة جزءاً له، متقدمة علیه فی الوجود، فیمتنع حملها علیه ، لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتّحاد فی الوجود ؛ فهی بهذا الاعتبار نوع عقلی فی نفسها، ومادة بالقیاس الی مایقارنها، ان كانت متقومة به، غیرمتحصّلة بدونه ؛ وهو صورة

بالقیاس الیها، بشرط ان تؤخذ وحده، وان لم تکن متقومة به، سواء کانت متحصّلة فی نفسها اوغیرمتحصلة، فهی موضوع بالقیاس الیه، وهو عارض لها وقد تؤخذ من حیث هی هی، من غیر اشتراط قید عدمی اووجودی، مع تجویز کونها مع قید، اومع عدم قید، فیحتمل صدقها علی المأخوذة مع قید و علی المأخوذة مع عدمه. والماهیّة المأخوذة کذلک، المحتملة للقسمین، قد تکون غیر متحصّلة فی نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تکون مشترکة بین اشیاء متخالفة المعانی، بان تکون عین کل منها، وانما تتحصل بما ینضاف الیها، فتخصّص به، وتصیر بعینها احد تلک الأشیاء، فتکون بهذا الاعتبار جنساً لتلک الأشیاء، وهی انواع لها، والمنضاف الیها، فتخصّص به، وتصیر بعینها احد تلک الأشیاء، فتکون بهذا الاعتبار جنساً لتلک الأشیاء، وهی انواع لها، والمنضاف الیها الّذی قوّمها وجعلها احد تلک الأشیاء فصل لها. وقد تکون متحصّلة فی ذاتها غیر مفتقرة الی مایحصّلها معنی معقولاً، بل تفتقر الی ما یجعلها موجودة فی الحس فقط، فهی فی نفسها نوع، سواء کان بسیطاً او مرکّباً، الا ان البسیط انما یفرض فیه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل. و اما فی الوجود فلا امتیاز فیه.

اصل

الجنس فی المرکّبات الخارجیّة مأخوذة من المادة، والفصل من الصورة؛ وکما ان المادة، بما هی مادة، امر مبهم غیرمتحصّل الا باعتبار کونه قوة شیء مّا واستعداده، وانّما توجد وتتحصّل وتصیر شیئاً بالفعل بالصورة، فهی مستهلکة فیها، اذ نسبتها الیها نسبة النقص الی التمام، والضعف الی القوة و تقوم الحقیقة لیس الا بالصورة، وانّما الحاجة الیها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغیر المنفکّة عنها، من الکمّ والکیف والأین وغیرها، حتی لو امکن وجود تلک الصورة مجردة عن المادة لکانت هی تلک الحقیقة بعینها، فکذلک الجنس بما

هو جنس بالنسبة الى الفصل، من غير فرق . فالأجناس فى المركّبات بمنزلة الشروط والمعدّات، باعتبار؛ وهى الآلات والفروع لذات واحدة، باعتبار آخر؛ حيث ان وجوداتها فروع و توابع لوجودات الفصول .

وصل

و اذليس افتقار الجنس الى الفصل فى معناه ومفهومه، بل فى ان يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب ان يكون الفصل ـ بما هو فصل ـ متحصّلاً بذاته، و الا لافتقر الى فصل آخر، فلا يكون فصلا ما فرضناه فصلاً، بل جزؤه ، بل من متمّمات الجنس ان كان، ويكون الفصل ذلك الآخر ؛ ثم ننقل الكلام اليه : فاما ان يتسلسل ، او ينتهى الى ما يتحصّل بذاته، والأول باطل، والثانى هو المطلوب.

ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود ، اذ كل ماهو غيره فانّما يوجد ويتحصّل به، ولو فى العقل. فحقائق الفصول ليست الا الوجودات الخاصّة للماهيات التى هى اشخاص حقيقية، اما فى العقل واما فى الخيال واما فى الخارج؛ فما يذكر فى التعاريف بازاء الفصول ليس بفصول حقيقة ، بل هى لوازم الفصول. كيف لا، ولوكان الحسّاس مثلاً فصلاً للحيوان ـ وليس معناه الا المفهوم المتألّف من ذات ما او الانفعال الشعورى او الاضافة الادراكيّة ـ لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة. فالفصل بالحقيقة انما هو مبدء هذا الفعل والانفعال، اعنى كونه ذا هويّة دراكة، وهو لايزيد على نفس الوجود للحيوان. وكذلك فى كل فصل .

وصل

فقد ظهر ان ماينتقوم به الشىء، من ذوات الماهيات البسيطة والمركّبات ،

لیس الاالفصل الأخیر الذی هو متحد بصورته النوعیة ؛ وسائر الفصول والصور التی تؤخذ منها ویتحد بها انّما هی کالأجناس، بمنزلة القوی والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهیّة الذی هو عین الفصل الأخیر، بدون دخولها فی تقرر ذاته وقوام حقیقته، وان کان کلّ منها مقوماً لحقیقة اخری غیر هذه الحقیقة بحسب وجوده؛ فالموجود من کل شیء هو نفس الوجود له، لکن للعقل ان ینتزع من نفس ذاته مفهومات کلیّة عامّة او خاصّة، ومن عوارضه ایضاً کذلك، فیحکم علیها بمفهومات ذاتیة جنسیّة، او فصلیّة، او عرضیّة عامة و خاصة ؛ فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمّی بالذاتیات ، وما یحصل فیه من جهة اخری یسمّی بالعرضیات ، فالذاتی متحد معه ومحمول علیه بالذات، والعرضی بالعرض .

وهذا معنی وجود الکلی الطبیعی ـ ای الماهیّة من حیث هی ـ فی الخارج، فان الوجود منسوب الیه بالذات، اذاکان ذاتیاً، بمعنی ان ماهو الموجود الحقیقی ـ اعنی نحو الوجود ـ، متحد معه فی الحس، لا ان ذلك شیء و هو شیء آخر متمیّز عنه فی الواقع .

واما الکلّی ـ بمعنی ما یحتمل الشرکة اولا یمنعها ـ، فیمتنع وقوعه فی الحس، والا لحصلت له هویّة متشخّصة، فلا یصح فیه الشرکة، بل وجوده فی العقل ایضاً متخصّص بامور شخصیة و ممیزات، کتجرده عن الامور الحسیّة و نحو ذلك ، فلیس کلیّاً صرفاً، اللهم الا بضرب من التعمّل و نحو من الاعتبار، فتساوی نسبته الی اشخاصه المختلفة فی الاوضاع والخصوصیات المادیّة انما هو لکونه مجرداً وتلك الأشخاص مادیّة، لا انّه کلّی .

وصـل

فالماهیّة الکلیّة ، مالم تتشخّص ولم تصر جزئیة، لم توجد فی الحس ولا

فی‌العقل المشوب به الا بنحو من‌الاعتبار، والتشخص والجزئیّة انّما یکونان بنحو الوجود، لأن‌الشیء اذا قطع‌النظر عن نحو وجوده فالعقل لا یأبی من‌تجویز الشرکة فیه، وان ضمّ الیه الف تخصیص، فان‌الامتیاز فی‌الواقع غیرالتعین، اذا الأول للشیء بالقیاس الی‌المشارکات وفی امر عام، والثانی باعتباره فی نفسه، حتی لو لم یکن له مشارك لایحتاج الی ممیّز زائد، مع انّ له تعیّناً فی نفسه؛ نعم لا یبعد ان‌یکون‌التمیز یوجب للشیء المادی استعدادالتعیّن‌الوجودی، فان المادة، ما لم تکن متخصّصةالاستعداد لواحد معیّن من‌النوع، لایفیض وجوده من‌المبدءالأعلی .

واما سائرالخصوصیات من‌الزمان والمکان والوضع وغیرها من‌العوارض فانما هی من‌علامات‌التعیّن ولوازم‌الوجود، لامن مقوماته؛ لأن لکل منهاماهیّة وتعیّناً، والکلام فی تعیّنه عائد، فلا بد وان ینتهی الی ما یتعیّن بذاته،والمتعین بالذات لیس الا انحاءالوجودات .

فصل

اذا ثبت هذا ــ اعنی ان‌التعیّن لایکون الا بالوجود ــ، وقد ثبت ان اثر الفاعل انماهوالوجود، وان‌للوجودتقدماً علی‌الماهیّة ضرباً من‌التقدم، وثبت‌ان لوازم‌الوجود غیرمجعولة، فلا یردالسؤال عن وجه اختصاص‌بعض‌الاموربموضع معیّن من مواضع جرم بسیط‌الحقیقة، او بفرد معیّن من افراد ماهیّته، مع تشابه‌الأبعاض والأفراد فی‌الاستحقاق ، کاختصاص المناطق والأقطاب مثلاً بمواضع مخصوصة من‌الافلاك .

وذلك لأن وجود کل شیء امر شخصی به یتعیّن ماهیّة ذلك‌الشیء ویقبل الهذیّة، ویصیر هذاالشخص‌المعیّن من‌جملة اشخاص مفروضة یحتمل ماهیّته الشرکة بینها فی‌الذهن ، ولهاالعموم والکلیّة بالنسبة الیها ؛ و کل من تلك

المفروضات، وان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّته الامكانيّة، الا ان هذاالوجود، لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجوب، سبق سائر تعيّنات الماهيّة، وعند تحصّل الماهيّة ـ بهذاالوجود وهذاالتشخص ـ، استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً ؛ لأن هذاالوجود لايقبل التماثل ولا التضاد ؛ فاذا كان تعيّن الماهيّة بوجودها، وكانت العوارض الشخصيّة لها من توابع وجودها ولوازم تعيّنها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهيّة و وجودها من غير علّة ؛ فالسؤال فى طلب تعيين اللوازم كالسؤال فى طلب تعيين الوجود، من غير فرق .

اصل

كل معنى نوعى لايجوز ان يتكثّر بنفسه، والا لم يوجد منه واحد شخصى ؛ ولا بصفة لازمة، لماذكرنا؛ فلابد فى كثرة الأشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد؛ والصفات المتفارقة الموجودة لشىء واحد لابد وان ينقسم بها ذلك الشىء فى الوجود، لافى العقل فقط؛ والمنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا بد وان يكون قابلاً لتلك الأمور؛ والقابل لايكون الا مادة او فى مادة؛ فالمتكثّر بالذات، بالقوة والقبول، هو المادة؛ وسبب التكثّر هو حدوث القطع؛ والقطع لا يحدث الا بالجسم، لأن المادة مالم يتجسّم لم تقبل عروض القطع؛ والقطوع التى تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة شىء؛ وهكذا، الى ان انتهت الى شىء يتكثّر بذاته بالفعل . وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل؛ فاذن المتكثّر بذاته بالفعل هى الحركة ، اذليست حقيقتها الا التّجدد والانقضاء وان يكون ماضياً ولاحقاً، كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك وهنا؛ فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعانى بالعدد: فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع، وبالحركة ينقسم فى الزمان، (ومن هاهنا قيل:

«التعیّن من لوازم الوضع والزمان»، لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة)، و بالوضع ینقسم الجسم بالقوة والامکان، وبالزمان ینقسم الحرکة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ینقسم المعنی الواحد فی الوجود.

وقد ظهر من هذا ان کل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ینحصر فی فرده، وکذلك کل مادی یلحق مادته مایمنعه من القطع والانفصال.

وصل

فما لاسبب له اصلاً یتعیّن بنفس ذاته. وما له فاعل فقط، من غیر قابل، یتعیّن بفاعله. وما له قابل، ان اقترن به مایمنعه من الانفصال، یتعیّن بوضعه اللازم لقابله، والا فیتعیّن بوضعه وزمانه العارضین لقابله. والنفس یتعیّن بعلاقتها الی ماهو کالقابل لها.

وهذا التفصیل لاینافی قولنا بأن تعیّن الشیء لایکون الا بنحو وجوده، لأن ما ذکرناه هو انحاء الوجودات والوجود انما یتعیّن بنفسه، ویتفاوت کمالاً ونقصاً وغناء وفقراً وقوّة وضعفاً، کما دریت.

اصل

انّما شرف کل موجود بغلبة الوحدة فیه، وان لم یخل موجود مّا عن وحدة ما، حتی ان العشرة فی عشریّتها واحدة، بل هی لنفسها واحدة ولغیرها عشرة؛ فکل ماهو ابعد عن الکثرة فهو اکمل، وحیثما ارتقی العدد الی الکثرة نزلت نسبة الوحدة الیه الی اقل؛ فالأحق بالوحدة مالا ینقسم اصلاً، لا فی الکم ولا فی الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحلیل الی ماهیّة و وجود؛ ثم مالا ینقسم فی الکم اصلاً، قوة او فعلاً؛ ثم الواحد بالاتصال؛ ثم الواحد بالاجتماع

الطبیعی. والواحدالشخصی احق بالوحدة من‌الواحدالنوعی ، لکون وحدته ذهنیّة، وهو من‌الواحدالجنسی، لشدة ابهامه .

اصل

الوحدة لیست بعدد، بل هی مبدء له. وهو لایتقوّم الا بها. اذ لو تقوم بغیرها، ممّا دونه من‌الأعداد، لزم‌الترجیح من غیر مرجّح ؛ فان تقوّم‌العشرة مثلاً بخمسة، وخمسة لیس بأولی من تقومها بستّة و اربعة ، ولا من تقومها بسبعة و ثلاثة، وتقومها بالجمیع یستلزم تکرار اجزاءالماهیّة، المستلزم‌لاستغناء الشیء عمّا هو ذاتی له، لأن کل واحد منها کاف فی تقویمها، فیستغنی به عمّا عداه. ولو تقومت لقدرالمشترك بینها، من‌دون‌اعتبارالخصوصیات، فهوالمطلوب اذالقدرالمشترك هوالوحدات، فاذاانضم الی‌الوحدة مثلها حصلت‌الاثنینیّة ، و هی نوع آخر، وهکذا یحصل انواع لاتتناهی بتزاید واحد واحد لاالی نهایة ؛ وانما علم اختلاف حقایق مراتبه باختلاف لوازمها، من‌التشارك‌والتباین‌وغیرهما، فان اختلاف‌اللوازم دلیل اختلاف‌الذوات .

اذا تمهّد هذا فنقول: الوحدة المحضة‌المتقدمة علی‌جمیع‌المراتب‌العددیّة بازاءالوجود الواجبی الحق الذی هو مبدء کل وجود ؛ والمحمولات‌المنتزعة من نفس کل مرتبة من‌العدد بأزاءالماهیات المتحدة مع کل مرتبة من‌الوجود . و ایجادالواحدبتکراره‌العدد مثال" لایجادالحق‌تعالی‌الخلق بظهوره‌فی‌آیات‌الکون. ومراتب‌الواحد مثال لمراتب‌الوجود. وتفصیل‌العدد مراتب الواحد مثال" لاظهار الأعیان احکام‌الأسماءالالهیّة والصفات‌الربانیّة . والارتباط بین‌الواحد والعدد مثال" للارتباط بین‌الحق والخلق. وظهورالعددبالمعدود مثال" لظهورالوجودات الامکانیة بالماهیات . وکما ان‌الواحد غیرمحتاج الی‌شیء من‌الاعداد، من‌حیث هوهو، وهی‌محتاجةالیه، فکذلك‌الحق غیرمحتاج‌الی احدمن‌الموجودات، وهی

محتاجة اليه. وكما انه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات. والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة فى سنخ الموجوديّة. فيمكن القول بالتخالف النوعى بين الأعداد، نظراً الى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعى، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلّة والكثرة فى الوحدات، ومجرد التفاوت، بحسب قلّة الأجزاء وكثرتها فى شىء، لايوجب الاختلاف النوعى فى افراد ذلك الشىء. وامّا اختلاف اللوازم، فانّما يدل على القدر المشترك بين التخالف النوعى، والتخالف بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، لاغير.

اصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عدديّة؛ لأن المعقولات ليست محصورة فى مدلول الوحدة، ولا متقيّدة بالواحديّة، لأنّهما تستلزمان الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقيتين بالحقيقة، و وحدة المعقولات وحدة حقيقية لايتوقف تعقّلها على تعقل الكثرة، و وحدة جمعيّة لاينافيها الكثرة الوضعيّة؛ الا ترى الى صورة الانسان فى العقل، كيف تصدق على الكثيرين؟ مع انها فى ذاتها واحدة. ولو كانت وحدتها عددية، لما صدقت على الكثيرين؛ والا لكان الشىء الواحد المعيّن موصوفاً فى حالة واحدة بالأعراض المتضادة، مثل كونه ابيض واسود، هذا خلف.

واذ ليست وحدة المعقولات كوحدة المحسوسات عدديّة، لتنزهها عن الحصر والتقيّد، فما ظنّك بوحدة مبدء الكل التى هى فاعل الوحدات والكثرات جميعاً؟ فهى اولى بالتنزه عمّا يفهمه الجمهور من مفهومى الوحدة والكثرة، سيّما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى؛ فلا يجوز ان يتوقّف تعقّلها على تعقّل الكثرة، بل

نسبة كل واحدة من الوحدة والكثرة اليها من حيث هی كذلك على السواء ، كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل.» ، يعنی انه واحد كثير ، لقوله ايضاً «الواحد لا بتأويل العدد.» . فهو سبحانه واحد من كل وجه ، بهذا التقرير ، اذ هو الذی ليس معه الاّ هو ، وفی اسمائه سبحانه : ياهو ، يامن هو ، يامن لاهو الاّ هو .

وصــل

قال بعض اهل المعرفة : ليس حال مايطلق عليه السّوی والغير ، بالنظر اليه سبحانه ، وله المثل الأعلى ، الاّ كحال الأمواج على البحر الزخّار ، فان الموج لاشكّ انه غير الماء عند العقل ، من حيث انه عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شیء غير الماء ، فمن وقف عند الامواج التی هی وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر الزخار الذی بتموجه يظهر من غيبه الى شهادته ، ومن باطنه الى ظاهره هذه الأمواج ، يقول بالامتياز بينهما ، ويثبت السوی والغير ، ومن نظر الى البحر ، وعرف انها امواجه ، والأمواج لاتحقق لها بانفسها ، قال بانها اعدام ظهرت بالوجود ، فليس عنده الاّ الحق سبحانه ، وما سواه عدم يخيّل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض ، والمتحقّق هو الحق لاغير ، وفی هذا قيل :

البحر بحر على ماكان فی قدم ان الحوادث امــواج وانهار
لايحجبنّك اشكــال تشاكلها عمّن تشكّل فيها فهی استار

قوله (س٧): قال بعض اهل المعرفة... ماذكره –رض– فی هذا الوصل مذكور فی رسالة التّفها العارف الكامل شرف الدين القيصری الرومی وهذه الرسالة يطبع مع رسالة اخرى له مع تعليقاتنا انشاءالله تعالى (آشتيانی)

الباب الخامس

فی السبب والمسبب و فیه معرفة الغایات

اصل

السبب ـ ویقال له العلة ـ ، مایجب الشیء بوجوده ویمتنع بعدمه. والمسبب ـ ویقال له المعلول ـ ، مایجب بوجود الشیء ویمتنع بعدمه اوعدم شیء منه .

وقد یقال السبب بازاء ماله مدخل فی وجود الشیء ، فیمتنع بعدمه ، وان لم یجب بوجوده ، وهو بهذا المعنی اربع : فاعل وغایة ـ وهما علتان للوجود ـ ، ومادة وصورة ـ وهما علتان للماهیة ، ای بحسب القوام ـ ، فالفاعل مابه وجود الشیء کالنجار للسریر ، والغایة مالأجله وجود الشیء کالاستواء للسریر ، والمادة هی التی عنها الشیء کالخشب للسریر ، فهی التی یکون الشیء معها بالقوة ، والصورة هی التی یلزم منها وجود الشیء ، فمعها یکون الشیء بالفعل کصورة السریر .

اصل

العلة الفاعلیة بالقیاس الی الماهیة الموجودة المعلولة فاعل ، وبالنسبة الی نفس الوجود المفاض علیها منها مقوم لافاعل ، لأن هذا الوجود غیر مباین له . واما بالقیاس الی نفس تلك الماهیة ، بما هی هی ، فلا یکون لها سببیة ولا تقویم اصلاً ، لأن الأعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ، کما عرفت .

اصل

العلة الغائیة علة فاعلیة لفاعلیة الفاعل بماهیتها ، ومعلولة له فی الوجود ،

فهی غایة بوجه، وعلّة غائیّة بوجه . وکما انّ العلة الغائیة ماهی متمثلة عندالفاعل لاالواقعة عیناً، فکذلك الغایة الواقعة فی العین هی مایرجع الی الفاعل ، فالنجّار للسریر لأجل الجلوس ، اوالبانی للبیت لسکنی غیره ، اوالماشی لحاجة مؤمن ، اولرضا فلان ، کلّهم انما فعلوا افاعیلهم لأمر یرجع اخیرا الی نفوسهم ، ومن هنا قیل : «اول الفکر آخر العمل .» .

اصل

المادة بالقیاس الی المرکب علة مادیة ، وبالقیاس الی مالیست جزءه عنصر اوموضوع. وکذاالصورة علّة صوریة للمرکّب، وصورة للمادة. واقامتها للمادة لیست علی نحو اقامتها للمرکب، لأنّها مفیدة الوجود فی الاول، افادة لا بالاستقلال بل مع شریك یوجدها اولاً ، فیقیم بهاالآخر ، فیکون واسطة وشریکاً ، وفی الثانی لیست مفیدة للوجود ، بل انما یفید الوجود شیء آخر ، ولکن لها ومنها، فالصورة مبدء فاعلیّ لشیء ومبدء صوریّ لشیء آخر .

فالعلل لایزید عددها علی اربعة .

اصل

الصورة فی کل شیء تمام حقیقته، سواءکانت مجردة عن المادة، اومقترنة بها ، وانما حاجتها الی المادة لیست لذاتها ، ولا لوجودها وشخصیتها الذاتیّة ، بل لما یعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصیتها ، من الکم والکیف وغیرهما ، فالسریر سریر بهیئته لابمادته ، والعرش عرش بصورته لابمادته .

اصل

المادة للشیء مادة له بماهی مبهمة ، لابماهی معیّنة ، والا لکانت صورة لامادة . فمادة السریر انما هی حامل امکانه واستعداده ، لابماله صورة خشبیّة،

بل بما له قوةقبول اشياءكثيرة ، منهاالسرير ، فالمادة منشأ وها النقص والقصور. ثم مادةالخشب انما هى مادة له ، بما فيه امكان الخشبية ، لابما فيه فعليّة صور العناصر ، وهكذا الى ان ينتهى الى المادة الاولى والقوة المحضة ألتى ليست لهاجهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شىء ، ولهذا تقبل الأشياء كلّها على التدريج .

اصـــل

الفاعل والغاية قديتّحدان ، كما سيأتى ان فاعل الكل هو بعينه غاية الكل وجوداً وعقلاً . وقد يتحدان معاً مع الصورة ، كما فى الأب ، فانه مبدء لتكون الصورة الآدميّة من النطفة بصورته الآدمية ، لاشىء آخر منه ، وليس الحاصل فى النطفة الا صورة آدمية ، وهى ايضاً الغاية التى يتحرك اليها النطفة ، لكنّها من حيث يقوم مع المادة نوع الانسان فهى صورة ، ومن حيث يبتدىء تركيبه منها فهى فاعله، ومن حيث ينتهى الحركة اليها فهى غاية، فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة كانت صورة ، واذ قيست الى الحركة كانت فاعلةً مرة ، وغايةً اخرى، فاعلة باعتبار ابتداءالحركة ، وهى صورةالأب ، وغاية باعتبار انتهاءالحركة ، وهى صورةالابن .

وصـــل

بل اذا نظرت ، حق النظر ، الى العلة الغائية وجدتها فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً ، ماهية ووجوداً ، انماالتغاير بحسب الاعتبار المحض ، بل وجدتها عين الغاية ايضاً ، بحسب الماهية ، فان الجائع مثلاً اذا اكل ليشبع فانما اكل لأنه تخيل الشبع ، فحاول ان يستكمل له وجودالشبع ، فيصير من حدالتخيل الى الى حدالعين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلاً هوالذى ياكل ليصير شبعان

وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هوالعلّة الفاعليّة بما يجعله فاعلاً تاماً ، وهو بعينه العلّة الغائية ، والشبعان وجوداً هوالغاية المترتبة على الفعل ، فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين مختلفين : فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل وعلة غائية ، وباعتبار الوجود العينى غاية .

وصل

بل اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشىء واحد وجدتها كأنّها كلها شىء واحد متوجه من حد نقصان الى حد كمال ، فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انسانى ، كيف كان ، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها : وليس فى الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر ، بل مع مقارنته بيدالنجار كأنهما شىء واحد متحرك فى الاوضاع . ثم لكل نجر من الفاعل ، وانفعال من القابل ، صورة خاصّة متصلة فى الاستحالات والتشكلات ، ولها غاية قريبة موصولة بها ، وهكذا اتّصلت الاستحالات وتواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه ، وصورة بوجه آخر ، والغاية ايضاً فاعل من جهة ، وغرض من جهة ، وعلة غائية من جهة .

اصل

انّ من الاشياء مايكون له جميع هذه الأسباب ، كالانسان . ومنها ماليس له الاالفاعل والغاية ، كالعقل . ومنها ماله الفاعل والغاية والصورة ، وليس له مادة، كالصورة الخياليّة. وذلك لأن الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة ، كذلك قدتحصل منه من غير مشاركة المادة، بل على سبيل الابداع يوجبها

قوله (س۲۰): تصور الفاعل... والأحسن ان يقال ان التكثر الفردى قديحصل من الجهات المتكثرة فى الفاعل كما لأفراد المثالية النزوليّة .

تصور الفاعل، من غير مادة قبل وجودها، ومن هذاالقبيل الصور الخياليّة الصادرة عن النفس ، كما يأتى بيانه . وما يجتمع فيه الاسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده ، اعنى : سببه المقارن غير سببه المفارق ، وما لم يكن فيه له الا الفاعل والغاية ، كان ماهو ولم هو فيه شيئاً واحداً .

اصل

الفاعل قديكون معلوله بالذات امراً آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض ، كالتبريد المنسوب الى السقمونيا ، لأنّه يبرد بالعرض ، وفعله بالذات استفراغ الصفراء ، ويتبعه نقصان الحرارة . ومن هذاالقبيل كون الطبيب فاعلاً للصحّة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط ، والبنّاء علّة للبناء ، والنار للسخونة، فانّ معطى الصحة مبدء اجل من الطبيب، ومبدء الانحدار الثقل الطبيعى للسقف ، والبنّاء علّة لحركة لبنٍ ما ، ثم سكونه بسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكل مّا ، ثم انحفاظ ذلك مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع ، وكذا النار ليست علّة للسخونة بالذات ، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، واما حصول السخونة فى الماء واستحالته الى النّار فبالفاعل الذى يكسو العناصر صورها ، وكذا الحكم فى طرح البذر فى الارض ، والفكر فى المقدمات ، وساير مايشبه هذه الاشياء ، فان هذه ليست عللاً بالحقيقة .

اصل

الفاعل قديكون بالطبع ، وهو الذى يصدر عنه الفعل ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلى، كالنار للاحراق ، والانسان للصحة وحفظ المزاج .

وقد یکون بالقسر، وهوالذی یصدر عنه‌الفعل، ولایکون من‌شأنه‌الاختیار ویکون فعله علی‌خلاف مقتضی طبعه الأصلی، کالحجرالمرمّی الی فوق للحرکة الیه، والانسان للمرض والسمن والهزال.

وقد یکون بالجبر، وهوالذی یصدر عنه فعله بلااختیاره بعد ان یکون من شأنه اختیارالفعل والترك، کالرجل الصالح للفعل القبیح المجبور علیه.

وهذه‌الأقسام الثلاثة مشترکة فی‌کون کل منها غیر مختار فی‌فعله.

وقد یکون بالقصد، وهوالذی یصدر عنه‌الفعل مسبوقاً بارادته‌المسبوقة بعلمه‌المتعلق بغرضه من ذلك‌الفعل، ویکون نسبة اصل قدرته وقوته، من دون انضمام الدواعی والصوارف، الی فعله وترکه واحدة، کالانسان للمشی.

وقد یکون بالعنایة، وهوالذی یتبع فعله علمه بوجه‌الخیر فیه، بحسب نفس‌الأمر، ویکون علمه بوجه‌الخیر فی‌الفعل کافیاً فی‌صدوره عنه، من غیر قصد زائد علی‌العلم، کالانسان لمایحصل منه بمجرد التوهّم والتصور، کالسقوط من‌الجدار الحاصل منه عند تخیل‌السقوط، والقبض‌الحاصل فی‌جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوره للشیء الحامض.

وقد یکون بالرضا، وهوالذی یکون علمه بذاته (الذی هو عین ذاته) سبباً لوجود شیء، ونفس معلومیة الشیء له نفس وجوده عنه، بلااختلاف، کالانسان لتصوراته وتوهماته.

وقد یکون بالتجلی، کالحق سبحانه للعالم.

وهذه‌الاربعة مشترکة فی‌کون کل منها فاعلاً بالاختیار، وان کان‌الاول منها مضطراً فی‌اختیاره، وذلك لأنّ اختیاره حادث فیه بعدالعدم، ولکل حادث محدث، فیکون اختیاره عن‌سبب مقتض وعلة موجبة، فاما ان‌یکون ذلك‌السبب هوا وغیره، فان‌کان غیره فهو مضطر فیه، وان‌کان نفسه فامّا ان‌یکون سببیّتها

لاختياره باختياره، اولا، فعلى الأول يعود الكلام وينجرّ الى التسلسل فى الاختيارات وعلى الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطراً و محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهى الأسباب الخارجة عنه بالآخرة الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكل، على ماهو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الذى هو الكمال فى الحقيقة، لاما يفهمه العوام.

اصل

قددريت انّ الوجوب منتهى سلسلة الامكانات، وان الممكن مالم يجب لم يوجد، فالعلّة مالم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكل علّة واجب العلّية، وكل معلول واجب المعلوليّة، فلا يجوز تخلف احدهما عن الآخر ولا انفكاكهما فى الوجود، الاّ انّ المعلول مع العلّة وبها، والعلة مع المعلول لا به.

ثم العلّة امّا ان تكون بذاتها مؤثرة فى المعلول اولا، فان لم يكن تأثيرها فى المعلول بذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخر، مثل وجود اوصفة اوارادة اوآلة او مصلحة اوغيرها، لم يكن مافرض علّة علّة، بل العلّة انما هى ذلك المجموع، ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض اولا علّة، الى ان ينتهى الى امر يكون هو لذاته علّة فعلية كل علّة تام العلّية، بذاته وسنخه لابامر عارض لها، فمعلولها لامحالة من لوازمها الذاتيّة المنتزعة عنها المنتسبة اليها بسنخها و ذاتها.

وصل

وكما انّ وجود العلة التامّة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها او عدم جزء منها مستلزم لعدم المعلول، وكما انّ معنى تأثير العلّة فى وجود المعلول ان يبدع امراً هو المسمّى بالوجود، فينتزع منها ماهيّة مّا، كما دريت، فكذلك

تأثیر عدمها فی‌عدم‌المعلول ان لایبدع امراً کذلک ، فعدم‌العلة وان کان نفیاً محضاً فی‌ظرف‌العدم ، الا ان‌ّله حظاً من‌الثبوت بحسب‌ملاحظة العقل، فان‌العقل من شأنه ان یتصور لکل امر مفهوماً ، ویجعل ذلک‌المفهوم عنواناً ، سواء کان وجوداً او عدماً ، الاّ انّ تمایز الاعدام انما یکون باعتبار الملکات ، فالعقل یتصور اشیاء متمایزة یصح ان‌یحکم‌علیها بالعلیّة‌والمعلولیّة وغیرهما‌من‌الاحکام والاحوال ، وذلک‌القدر من‌الثبوت کافٍ فی‌الترجیح العقلی والحکم باستتباع عدم‌العلة لعدم‌المعلول .

اصل

المعلول یجب ان یکون مناسباً للعلّة ، وقد تحقق کون‌الواجب تعالی عین الوجود والموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه یجب ان یکون وجود الاشیاء ، لاماهیاتها الکلّیة ، لفقدالمناسبة بینها وبینه تعالی . ولیس(۱) انه‌اذاخرج‌الماهیة عن حیزالجعل فقد الحق بالواجب ، فی‌الاستغناء عن‌العلة ، لأن‌الماهیّة انّما کانت غیر مجعولة لأنّها دون‌الجعل ، لان‌الجعل یقتضی تحصّلاً مّا وهی فی‌انها ماهیة لاتحصل لها اصلاً ، الاتری انّها متی تحصّلت بوجه من‌الوجوه ـ ولو بانّها غیر متحصلة ـ، کانت مربوطة‌الی‌العلّة حینئذٍ ؟ لأنّ‌الممکن متعلق بالعلة وجوداً وعدماً . وواجب‌الوجود انما کان غیر مجعول لأنّه فوق‌الجعل من فرط التحصّل والصمدیّة . وکیف یلحق ماهو غیر مجعول لان‌ّالجعل فوقه ، بما هو

---

(۱) یعنی ان عدم مجعولیّة‌الماهیّة لخسّتها ودنائتها، وانحطاط رتبتها وشأنها ، و عدم صلاحیّتها لقبول‌الجعل؛ وماشأنه هذا لایلحق بالواجب جل‌شأنه، فی‌الإستغناء عن‌العلّة واستغناء‌الواجب تعالی عن‌الجعل لفرط العلو والتمامیّة، لکونه فوق‌التمام بما لایتناهی ، فلا یصل الیه‌الجعل. واین هذا من ذاک ؟ فتبصّر. بل هوالجاعل لکل ماهو قابل للجعل ، فتدبر الجعل اظهارالجاعل مثاله فی‌المجعول محمدحسن عفی‌عنه .

غیر مجعول لانّه فوق الجعل؟ وکما ان الماهیّة لیست مجعولة (بمعنی انّ الجاعل لم یجعل الماهیّة ماهیّة) ، فکذلك الوجود لیس مجعولا (بمعنی انّ الجاعل لم یجعل الوجود وجوداً) ، بل الوجود وجود ازلاً وابداً ، وموجود ازلاً وابدا ، وغیر موجودة ولا معدومة ازلا وابدا ، وانّما تأثیر الفاعل فی خصوصیة الوجود وتعیّنه ، لاغیر .

اصل

البسیط الذی لاترکیب فیه اصلاً لایکون علّة لشیئین بینهما معیّة بالطبع ، لأنّ البسیط اذا کان ذاته بحسب حقیقته البسیطة علّة لشیء کان ذاته محض علّة ذلك الشیء ، بحیث لایمکن تحلیلها الی ذات وعلّة ، فتکون علّیتها لابنفسها من حیث هی ، بل بصفة زائدة او شرط اوغایة اووقت اوغیر ذلك ، فلا یکون مبدءً بسیطاً بل مرکّباً ، فالمراد من البسیط ماتکون حقیقته التی بها تتجوهر ذاته هی بعینها کونه مبدءً لغیره ، ولیس ینقسم الی قسمین یکون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شیء آخر عنه کما ان لنا شیئین نتجوهر باحدهما وهو النطق ، ونکتب بالآخر وهو صنعة الکتابة ، فاذا کان کذلك وصدر عنه اکثر من واحد — ولا شكّ انّ معنی مصدر کذا غیر مصدر کذا — ، فیتقوم ذاته من معنیین مختلفین ، وهو خلاف المفروض .

وصل

لاتفهمنّ من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافیّ الذی لایتحقق الاّ بعد شیئین ، لظهور ان الکلام لیس فیه ، بل کون العلّة بحیث یصدر عنها المعلول ، فانّه لابدّ ان تکون للعلة خصوصیّة بحسبها یصدر عنها المعلول المعین ، دون

غيره ، وتلك الخصوصية هي‌المصدر في‌الحقيقة ، وهي التي يعبّر عنها تارة بالصدور ، ومرة بالمصدريّة ، وطوراً بكون‌العلّة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لضيق‌الكلام عمّا هو‌المرام. حتى انّ‌الخصوصيّة ايضاً لايراد بهاالمفهوم الاضافي ، بل امر مخصوص ، له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في‌كونه موجوداً ومتقدماً على‌المعلول المتقدم على‌الاضافةالعارضة لهما، وذلك قديكون نفس‌العلّة (اذا كانت‌العلّة علّة لذاتها) ، وقد يكون زائداً عليها .

فاذافرض‌العلّة بما هي علة بسيطاًحقيقياً يكون‌معلوله ايضاً بسيطا حقيقيا وبعكس‌النقيض : كل ماكان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض ، فهو منقسم‌الحقيقة امّا في‌ماهيّته او وجوده .

اصل

لايجوزان‌يكون لمعلول واحدشخصيّ اونوعيّ علّتان‌فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين او متبادلتين ، تبادلاً ابتدائيّاً اوتعاقبيّاً ، اللهم الاّ ان يكون ذلك‌الواحد ذاشئون كثيرة واطوار متعددة .

وذلك لأنّه لايخلو اما ان‌يكون لخصوصية احديهما مدخل في‌وجود ذلك المعلول ، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة ، بل انّما وجب بها او بمجموعهما ، واما ان لايكون لشيء من‌الخصوصيّتين مدخل فيه ، فكانت‌العلّة بالحقيقة هو القدرالمشترك ، والخصوصيات ملغاة ، فالعلّة على‌التقديرين امر واحد ، ولو بالعموم .

وايضاً اذا كانت احديهما مستقلّة بالتأثير ، كان‌المعلول معها واجباً ، والواجب يستحيل تعلقه بالغير ، فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى ، فيمتنع افتقاره اليهما ، مع انه واجب‌الافتقار اليهما بالفرض ، هذا

خلف .

واماالواحد الجنسی فقد يستند الی متعدد، لابهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة ، فانها تقع تارة بالشعاع ، واخرى بالحركة ، واخرى بملاقاةالنار . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد ، واللازم انما يستند الیالمازوم ويتقوم به الأترى الیطبايع الاجناس كيف تتقوم بالفصول فیالوجود؟ وهی لوازم خارجية لها . وكذا الزوجية بالنسبة الى مراتبالأزواج المختلفة بالنوع، الیغير ذلك. والعلة فیهذهالصور انما هیالفرد المنتشر ، لاالطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيات ، لابهامها وعدم تحصلها جداً ، وايضاً فانه لايلزم اشتراكها فی وصف عام يكون جهةالاستناد ، لأنا ننقلالكلام الی ذلكالوصف : فهو ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة ــ بل كان لجهة غير مشتركة ــ فذلك هوالمطلوب ، والا لزمالتسلسل فیالجهات الاشتراكية .

فقد ظهر انالمعلول انما يفتقر لذاته الی علة ماغير معينة ، وانماالتعين لامر مايعود الیالعلة ، لأن ذاتالعلة بما هی هی مقتضية للمعلولالخاص .

اصل

الجسم لايكون علة فاعليةلوجود اصلاً، لابتمامه ولاباحد جزئيه، وذلك لأنالمادة امر عدمی ، وكذا مايشتمل عليها ، من حيث يشتمل عليها ، واما الصورة فلأن تأثيرها فی شیء انما هو بتوسط المادة ، لانها لواستغنت عن المادة فیفعلها فبا لأولی انيستغنی عنها فیوجودها فینفسها ، اذالايجاد متقوم بالوجود ، والتالی محال كما سنبينه ، فكذا المقدم ، فاذا كان تأثيرها بواسطة المادة فتكونالمادة سبباً قريباً لوجودالشیء ، مع انها امر عدمی

وصل

وكما لايجوز ان يكون‌الجسم علّة فاعليّة لوجود ، فكذلك‌الجسمانى ، سواء كان صورة اونفساً . وذلك لأنّ كل مايتقوم وجوده اوفعله بالمادة فانّما تتوسط المادة فى‌تأثيره ، بما يستدعيه من‌الوضع ، فلايكفى فى‌تأثيره وجوده بما هو وجوده ، كيف كان ، ووجودالمستعد كذلك ، بل لابدّ ان‌يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط ، وذلك التوسط غير متشابه ، ولذلك يختلف تأثيرالقوة التى‌فيهابحسب‌القرب والبعد والمماسة وغيرها، وهذاالنحومن‌التوسط للمادة ، بين‌القوة التى فيها ، وبين‌المفارق الصرف والمعدوم المحض ، محال . فلو فرضنا كون‌القوة الجسمانيّة مؤثرة فى‌المفارق اوالمعدوم لزم ان يكـون وجودالمادة فيه لغواً ، وقد قلنا انّ تلك‌القوة متعلّقة بالمادة فى‌صدور افاعيلها.

وهذابخلاف تأثيرالروحانى فى‌الجسمانى، فان‌الروحانى العقلى غيرمحتاج فى‌فعله الى‌المادة ، بما فيها من وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه ، بل‌يكفيه وجود ذاته فى ان يفعل فى‌المستعدات ، بل‌نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة، فان ذوات‌الاوضاع فى‌انفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه ، وان كـانت كذلك بقياس بعضها الى بعض .

وبخلاف تأثرالجسمانى عن‌الروحانى ، فانّه لايحتاج فى‌انفعالاته عنه الى توسط من‌المواد ، ونسبة خاصّة لها اليه ، لانّ‌المادة فيه هى‌المنفعلة نفسها ، لا المتوسط بين‌المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هى‌الفاعلة ، بل المتوسطة .

واما ايجادالنفس واختراعها للصور الخياليّة ، على ماسيأتى ، فانما هو من جهتها العقليّة الروحانيّة ، لاالنفسيّة البدنية .

ومايشاهدمن‌حصول بعض‌الموجودات من‌بعض‌الأجسام‌والجسمانيات، كتكون بعض‌العناصر من تأثير بعض، وكحصول‌الأولاد من‌الآباء، والزروع من‌الزارع ،

والابنية من البانين، ونحوذلك، فليس على مايظن ويتوهم من كونها فواعل، لأنّها ليست اسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدم الموجد، بالذات والحقيقة، دون الزمان والحركة، بل هی معدّات من جهة تسبّبها؛ والمعطى للوجود فى الكل هوالله تعالى، كما اشار اليه بقوله سبحانه: «أفرأيتم ماتمنون، ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون. افرايتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون. أفرأيتم النار التى تورون، ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون.»[1] .

فأشار سبحانه الى ان مايسمّونه فاعلاً ليس الا مباشر الحركات ومحرك المواد، وأمّا فاعل الصور فهو القيّوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له. والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

اصل

الشیء الواحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدد يين؛ للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطى الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشیء لو كان مبدأً لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له، مادام ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدء تغيّر الشیء لابد وان يكون غيره لامحالة. واما الاتّصاف اللزومى فيجوز أن يكون المبدء والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئيّة الماهيات للوازمها وقبولها ايّاها .

اصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض او غاية فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض والغاية اولى له من لاحصوله، وان كان ذلك الغرض اكمال غيره او نفى الفقر عنه

۱ــ س٥٦، ی٥٨ تا ٧١ .

او ایصال الخیر الیه .

لأن حصول شیء من ذلك لغیره ولا حصوله له، ان کانا بمنزلة واحدة بالقیاس الی ذلك الفاعل فلا داعی له الی ذاك الشیء ، ولا مرجّح لحصول ذلك الخیر لغیره دونه ، فصدور الفعل عنه فی حدالامکان ، فلم یصدر . وایضاً فان الغرض المقتضی للفعل حینئذ لیس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له.

وان لم یکونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر الی غرض یتّصل بذاته، فان سؤال لِمَ لایزال یتکرّر فی الغرض الی ان یبلغ ذات الفاعل من خیر یعود الیه او شرّ ینفی عنه، فحینئذ یقف السؤال، اذ حصول الخیر للشیء وزوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات، کما اشیر الیه بقول سبحانه: «ومن جاهد فانّما یجاهد لنفسه.»[1] فکل طالب غرض ناقص، وبالجملة: فطالب الغرض یطلب شیئاً لیس له.

وصل

فکل فاعل لغرض یجب ان یکون غرضه مافوقه، وان کان بحسب الظن ؛ فلیس للفاعل غرض حق فیما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله. وایضاً فان مایکون لأجله قصد، یکون ذلك المقصود اعلی من القصد، بالضرورة؛ فلو کان الی معلول قصد صادق غیر مظنون لکان القصد معطیاً لوجود ماهو اکمل منه، وهو محال بالبدیهة .

وما یری من تحقّق بعض المعلومات علی حسب مایقصده قاصد، کحصول الصحّة من قصد الطبیب فی معالجة شخص وتدبیره ایّاه، فلیس بذاك؛ فان مفید الصحّة مبدء اجل من الطبیب وقصده، وهو واهب الخیرات علی المواد ، حین استعدادها .

والقصد مطلقاً ممّا یهیّیء المادة لاغیر، والمفید دائماً ارفع من القاصد ، فالقاصد یکون فاعلاً بالعرض، لا بالذات .

۱ــ س ۲۹، ی ۵ .

واذا قصد قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه فهو انّما اراد به نفسه مع تلك الصّفة، لاالصفة فقط، فلا قصد منه الى اخس، ولا الى المعلول. ومايرى كثيراً من وقوع القصد الى ماهو اخس من القاصد وقصده، فذلك انّما يكون على سبيل الغلط والخطا .

وربّما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً اشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواهاالحسيّة والخياليّة التى هى فى الحقيقة يوجب القصد اليه يكون اخس منه .

اصل

الغاية قد تكون ذاتيّة، كوصول الحجر الهابط الى الأرض بالنسبة الى حركته الطبيعيّة؛ وقدتكون عرضيّة، كشبح الحجر فى هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة. والعرضيّة قدتكون ضروريّة، كالموت بالنسبة الى حركةالنفس نحو كمالها، وكحب الولدالتابع للغاية من التزويج، وهوالتناسل. ومن هذاالقبيل الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها، بالقياس الى الحرارة، فان القوة المحرقة ، لها غاية واحدة، وهى احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها. واما سائر الأفاعيل فهى توابع ضروريّة .

اصل

لايخلو معلول ما من علّة غائيّة، كما لايخلو من علة فاعلية. لأن كل معلول فهو ممكن، والممكن ممّا لم يترجّح وجوده بداعٍ ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعى هو غاية الايجاد .

حتى ان العبث له غاية، وان لم يكن غاية عقليّة؛ فان الفعل لايجب ان يكون له غاية بالقياس الى ماليس مبدء له، بل بالقياس الى ماهو مبدء له؛ ومبدءالعبث

لیس امراً عقلیاً بل امر خیالی، فله غایة خیالیّة هی خیر بالقیاس الی مبدئه ؛ فان کل فعل نفسانی فلشوق مع تخیّل، وان لم یکن ذلک التخیل ثابتاً، بل یکون زائلاً فلم یبق الشعور به، فان التخیّل غیر الشعور به، ولو کان قبل کل شعور شعور لتسلسل .

ثم لکل شوق علّة وباعث. فاللاعب باللحیة والنائم والساهی لایخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة، اما عادة، او ضجر عن هیئة، اوارادة انتقال الی هیئة اخری، او حرص من القوی الحاسّة ان یتجدد لها فعل، الی غیر ذلک من اسباب جزئیّة لایمکن ضبطها. والعادة لذیذة، والانتقال من المملول لذیذ، و الجدید لذیذ، ـ کل ذلک بحسب القوی الحیوانیّة ـ، وتلک اللذّات خیر حسّی او تخیلی، فهی خیر حقیقی للحیوان، بما هو حیوان؛ وظنّی بحسب الخیر الانسانی، فلیس مثل هذا الفعل خالیاً عن خیر حقیقی بالقیاس الی ماهو مبدء له، و ان لم یکن خیراً حقیقیاً عقلیاً .

وحتی انّ لأفعال الطبائع، مع انها غیر ذوات الشعور، غایات. ولیس اذا عدمت الطبیعة الرویّة کان الفعل الصادر عنها غیرمتوجّه الی غایة، فان الرویة لا تجعل الفعل ذاغایة، بل انّما تمیّز الفعل الذی تختاره وتعیّنه من بین افعال یجوز اختیارها .

ثم یکون لکل فعل من تلک الأفعال غایة مخصوصة یلزم تأدی ذلک الیها لذاته، لا بجعل جاعل؛ حتی لو قدّر کون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعی والصوارف لکان یصدر عن الناس فعل متشابه علی نهج واحد، من غیر رویّة ، کما فی الفلک فان الافلاک سلیمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلاجرم افاعیلها علی نهج واحد من غیر رویّة .

وممّا یؤیّد ذلک ان نفس الرویّة فعل ذوغایة، وهی لا تحتاج الی رویة اخری. وایضاً ان الصناعات لاشبهة فی تحقّق غایات لها، ثم اذا صارت ملکة لم

تحتنج فی استعمالها الی الرویّة، بل ربما تکون الرویّة مانعة ، کما فی الکاتب الماهر، فانّه لایروی فی کل حرف. وکذاالعوّادالماهر لایتفکّر فی کل نقرة، واذا روی الکاتب فی کتبة حرف، اوالعوّاد فی نقرة، یتبلّد فی صناعته .

فللطبیعة غایات بلاقصد ورویّة. وقریب من هذاالاعتصام الزالق بما یعصمه، ومبادرة الید فی حک العضو من غیر فکر ولا رویّة .

ثم ان للامور الاتفاقیّة ایضاً غایات لما یتأدی الیها، وهی بالنسبة الی اسبابها واجبات، مثلاً من حفر بئراً فعثر علی کنز فعثوره علی ذلك الکنز واجب بالنسبة الی ذلك الحفر ، فی ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقیاس الی هذا الفرد الجزئی، وان کان نادراً اقلیاً بالنسبة الی سایر افراد النوع. فالأمور الموجودة بالاتفاق انما هی بالاتفاق عندالجاهل باسبابها وعللها وامّا بالقیاس الی مسبب الأسباب والأسباب المکتنفة بها فلم یکن شیء منها اتفاقاً ، فالأسباب الاتفاقیّة حیث تکون، تکون لاجل شیء، الا انّها اسباب فاعلیّة بالعرض، والغایات غایات بالعرض. فالاتفاق غایة عرضیّة لأمر طبیعی اوارادی اوقسری ینتهی الی طبیعة اوارادة ، فتکون الطبیعة والارادة اقدم من الاتّفاق لذاتیهما ، فمالم یکن اولاامور طبیعیة اوارادیّة لم یقع اتّفاق . فالأمور الطبیعیّة والارادیّة متوجهة نحوغایات بالذات ، والاتفاق طارعلیهما اذا قیس الیهما ؛ واذاقیس الی اسبابه المؤدیة الیه تکون غایة ذاتیّة له ، طبیعیّة اوارادیّة .

وصل

ولماکانت سلسلة الأسباب ترتقی الی مبدء واحد وسبب فرد یتسبّب عنه الأشیاء ، علی ترتیب علمه بها ، فلیس فی الوجود شیء مناف لطبیعة علله واسبابه؛ اذالمعلول لا ینافی العلّة. فالحرکات المتنافرة الغیر المنتظمة بالقیاس الی طبیعة جزئیّة، متلائمة منتظمة بالقیاس الی طبیعة الکل ؛ وکذاالنغمات الغیر المؤتلفة

والأشعار الغیر الموزونة، مؤتلفة موزونة بالقیاس الی النظام الکلی ؛ و وجود الأصابع الزائدة علی خلقة الانسان طبیعی فی جبلّة العالم؛ وکذا کل عمر فهو بالقیاس الی الکل طبیعی، وان لم یکن طبیعیاً علی الاطلاق؛ وکذا الفساد والموت والتشویهات ونحوها کلّها غایات لما یتأدی الیها، ولها نظام لا یتغیّر، کما لأضدادها، وان لم تکن مقصودة للطبیعة بالذات .

اصل

ان الباری جل ذکره غایة کل شیء، کما انّه فاعل کل شیء؛ لأنّه خیر محض یطلبه کل شیء، طبعاً او ارادة؛ وهذا مرکوز فی جبلّة العالم، جزئیاته وکلیاته، محسوساته ومعقولاته ؛ انما من شیء الا وله عشق و شوق غریزی الی مافوقه ، والی ماهو اشرف منه ؛ وهو فی بعض الأشیاء مشاهد معلوم بالضرورة، و فی بعضها یعلم بالاستقراء ، وفی الکل یعلم بالحدس الصائب، وبضرب من البرهان .

وهو ان الوجود لذیذ، وکمال الوجود آلذ و آثر . فکل موجود سافل ، اذا تصور الموجود العالی ، فلا محالة یشتاقه ویطلبه طبعاً واختیاراً؛ اذ کل شیء ، اذا شعر بنقصه، وتحقّق له ان شیئاً من الأشیاء یفیده الخیر والکمال ویوجب الاقتراب الیه زیادة فی الفضیلة والشرف، فانّه لامحالة یعشقه ویطلبه بطبعه، اولاً و بالذات ؛ ولکل ما یتوسط بینه وبین ذلک الوجود، ممّا هو اعلی منه واقرب الی ذلک من الخیرات، ثانیاً وبالعرض ؛ لأن الوصول الیه لایمکن له الا بالوصول الیها ومروره علیها، الی ان یصل الی المطلوب الذی لا اکمل منه، وهو الله سبحانه؛ فعند ذلک یطمئن قلبه، ویسکن شوقه، ویشتد عشقه وابتهاجه؛

وذلک لأن الشوق هو الحرکة الی تتمیم الابتهاج ، والعشق یزداد بازدیاد الخیریّة واشتداد الوجود، والخروج من القوة الی الفعل؛ مثل عشق الحیوان لما

یغذوه ویتقوت به، ویفیده تجسما وتعظما مقداریاً ؛ وعشق الانسان لما یفیده صوراً عقلیة یتقوی به جوهره الناطق ویحیط بالحقایق ویصیر ملکاً من المقربین ویعرف ذلك بانقیاد السافل للعالی وخضوعه له، خضوعاً جبلیاً، وطاعته ایاه و عبادته، عبادة ذاتیة، من غیر تمرد ولا عصیان، مع کونه ذاشعور ما. الاتری الی المادة الأولی کیف هی تحت سلطنة الصورة؟ تقلبها کیف تشاء ، وهی مطیعة لها، ذلیلة عندها. وکذا الصورة بالنسبة الی الطبیعة، وکذا الطبایع والقوی بالنسبة الی النفس، فانها خادمة لها، لایستنکفون عن عبادتها، وما عشقتها الا لأنها عشقت الخیر المطلق، فهی انما تعشق خالقها وبارئها، وان لم تشعر بذلك .

واما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فی ملازمة الموضوع .

وصـل

واما النفوس النطقیة الانسانیة التی وصلت فی حیاتها الدنیاویة الی الغبطة العظمی، فاشرف احوالها ان تکون عاشقة مشتاقة، فشوقها یؤدی الی الطلب السریع والسیر الحثیث الی الحق ، حتی اذا ادت الحرکة الی النیل بطل الطلب ، وضعف البهجة ، وهو الفناء الذی یسمی بالولایة ، والیهم اشیر بقوله عزوجل : «والذین آمنوا اشد حباً لله.»[1] .

واما النفوس الحیوانیة ، سواء کانت من نوع الانسان او انواع اخری حیوانیة ، طالبة لکمالات وهمیة ، فهی صنفان : سعیدة وشقیة ، فالسعیدة نفوس بشریة تتصور الحق الاول ، تصوراً مثالیاً، ویتمثل لها الوسائط العقلیة، بالأمثلة المأخوذة عن المبادی الجسمانیة، والافعال الباطنیة المقربة الیه، والنیات الصالحة المزلفة لدیه ، بنظائرها من الافعال الصادرة من خدام السلاطین وعبید

۱ــ س۲، ی۱٦٥ .

الملوك ، ويتخيّل الغايات الحقيقيّة كالغايات الحسّية ، فكانهم يعبدون حكاية الحق الاول ، ويعشقون ذلك ، لاذاته تعالى ، فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم امثلة لعبادات اهل الحق ، واشباحاً لنسك العارفين .

والشقيّة نفوس منغمسة فى عالم الطبيعة، متنكّسة رؤسها، لانكبابها على الشهوات واللذات الحسّية والتغلّبات الحيوانيّة ، فهى التى كفرت بانعم الله ، وصرفت قواها الشهوية والغضبيّة فى غير ماخلقت لاجله ، وضلّت ضلالاً بعيداً ، وخسرت خسراناً مبيناً .

وهى مع هذه الشقاوة الفاحشة غير خالية من عشق وشوق الى طلب الخير الأقصى والحق الأعلى ، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطريّة التى فطر الناس عليها، وذلك لأنّها انما طلبت ماطلبت ، وعشقت ماعشقت من المشتهيّات الدنيّة والحظ الأرذل الأدنى ، لأنها تصورت فيها الخيريّة ، وقد ثبت انّ الوجود كلّه خير ، وان الشرور انما هى بالاضافة ــ كما ياتى بيانه ــ ، فماهو شرّ بالنسبة الى امر فهو خير فى نفسه ، اوبالاضافة الى امر آخر ، فالنفوس انما عشقت مستلذاتها من جهة خيريّتها ، ولكنّها ، لجهلها وعماها ، ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة التى لانسبة لها الى هذه ، فرجع عشقها اذن الى الخير ليس الا و بيّن انّ الخير كلّه من عندالله عزوجل ، وبيده ومنه وبه ، بل انما سائر الخيرات رشح من خيره ، كما ان الوجودات كلها رشح من وجوده ، فهى اذن لبس عشقها الاالله (سبحانه) بالحقيقة ، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه ، اوالحسن والجمال اوغير ذلك .

ومن هنا قيل : «ماحب احد غير خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى تحت زينب وسعاد وهند وليلى والدرهم والدينار والجاه وكل مافى العالم ، فأفنت الشعراء كلامهم فى الموجودات ، وهم لايشعرون ، والعارفون بالله لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا غزلاً الاّ فيه من خلف حجاب العبوديّة .

فان الحبّ سببه الجمال ، وهو له ، لانّ الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال ، فيحب نفسه . وسببه الآخر الاحسان ، وما ثمّة احسان الاّ من الله، ولا محسن الاّ الله .

فان احببت للجمال فما احببت الاّ الله ، لأنّه الجميل، واذا احببت للاحسان فما احببت الاّ الله ، لأنّه المحسن ، فعلى كل وجه مامتعلّق المحبة الا الله .» .

وصل

واما النفوس الفلكيّة فهم عشاق لله ، مشتاقون اليه ، دائرون حول جنابه ، قدنالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفته وعشقهم بمالديه ، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هويهم الى عالم الطبع ، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضروريّة ، الاّ انه تنجبر فی ايام دهرهم لأجل استكمالهم التدريجی ، وخروجهم من القوة الى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم ، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عندالله ، ويكون لهم بهجة جديدة بحسبها ، وبقدر مايكون بالقوة لها شوق ، والشوق لايخلو عن اذى ، الاّ انالأذى ، اذا كان من جهة معشوق نيل منه شیء عظيم وبقی شیء يسير ، يكون لذيذاً . فهم واجدون فی عين الحرمان ، واصلون حين الفرقان . فلامحالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة ، ويتأذون اذى لذيذاً، لكونه من قبل ارحم الراحمين ومعشوق العالمين . وهاتان الجهتان فيهم ، بازاء الرجاء والخوف فی الانسان العالم الصالح .

وصل

وامّا العقول المقدسة فهم العشاق بالحقيقة، لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لاغير واما ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم ، بل من حيث كونهم مبتهجين به،

لأنهم انما يعرفون انفسهم بالله سبحانه ، وكونهم عبيداً وخدماً له مسخّرين ، فلذتهم ايضاً بذاته ، فهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال لايرتد الى انفسهم طرفهم طرفة عين ، لاستهلاكهم فى ذات الحبيب الأول .

ونحن نلتذّ بادراك روائح الحق فى اوقات متفرقة من ايّام دهرنا ، مالا يقدر الألسن وصفها. ونحن مصروفون عنه، مردودن فى قضاء حاجات، منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنيّة اذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة . وهذه الحالة للمقربين ابداً من غير مشوش ، فكيف بهجتهم وسعادتهم ؟ وكيف من بهجهم واسعدهم ؟ تعالى شأنه .

وصل

وما احسن ماقيل ! : «صلّت السّماء بدورانها ، والأرض برجهانها ، والماء بسيلانه ، والمطر بهطلانه، وقد يصلّى له ولا يشعر، ولذكر الله اكبر»، فالسّماوات بسرعة وجدها ، والأرض بفرط سكونها، لسيّان فى هذا الشأن، ولعمر الهك لقد اتّصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب فى قوله عزوجل : (ائتيا طوعاً اوكرهاً)[1]، من مشاهدة جمال القهر ، ماطربت السّماء طرباً رقصها ، فهى بعد فى ذلك الرقص والنشاط، وغشى به على الأرض لقوة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط فسريان لذة القهر هو الذى عبدهما ، ومشاهدة لطف الجمال هى التى سلبت افئدتهما ، حتى قالا ، قول الوامق ذى الحنين : «اتينا طائعين»[1]. فذلك ، من عميم اللطف ، شكر ، وهذا ، من رحيق الشوق ، سكر .

۱ــ س ٤۱، ى ۱۰ .

اصل

واذهو سبحانه غنیّ بالذات من جمیع الجهات ، لیس شیء اولی به الاّ وهو حاصل له بذاته فی مرتبة ذاته، کماقال جل وعزّ. «ان الله لغنیّ عن العالمین.»[۱] فلیس لفعله لمیّة غیر ذاته ، ولهذا مصیر فعله کلّه الی ذاته . ومن هنا قال سبحانه: «لایسئل عمّا یفعل.»[۲] ،وکیف یسئل من هو نفسه الجواب ؟ فسقط السؤال اذا انتهی الیه الافعال ، اذلاغرض ولا غایة بالأخرة الاّ ذاته سبحانه ، الذی هو غرض الأغراض وغایة الغایات علی الاطلاق ، وان کانت لأفاعیله عزوجل اغراض وغایات مترتبة قریبة ومتوسطة منتهیة کلّها الیه عزوجل ، کما قال : «الا الی الله تصیر الامور.». ولوکانت لفعله غایة اولیّة غیر ذاته لعادالکلام الی الغایة الداعیة لصدور تلک الغایة ،حتی ینتهی الی غایة تکون عین ذاته ، لامتناع التسلسل . وایضاً ، لوکان لفعله سبحانه غایة غیر ذاته لکان تلک الغایة من تمام فاعلیّته ، فیکون من حیث ذاته ناقصاً فی فاعلیّته ، مستکملاً فیها بتلک الغایة ، تعالی عن ذلک ، بل هو تام بذاته من جمیع الوجوه ، واحد لاکثرة فیه ، ولا شیء قبله ولا معه ، وذاته ــ مع وحدته ــ ، متمّم فاعلیّته ، فذاته بذاته فاعل وغایة للوجود کلّه .

وصل

بلی ، انّه سبحانه احب الظهور فی صور الموجودات ، فظهر فیها ، کما اشار الیه بقوله تعالی : «کنت کنزا مخفیاً فأحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق

۱ــ س۲۹، ی۵ .

۲ــ س۲۱، ی۲۳ .

لکی اعرف .» . وظهوره سبحانه فی‌الصور ومحبته لذلك ليستا زائدتين على ذاته ، على مادريت فی سائر صفاته سبحانه ، فاذن‌الغاية فی‌الايجاد والظهور ، (بمعنی‌الداعی) ، ليست الاّ ذاته‌المقدسّة ، معروفة من حيث المحبّة ، لاغير . ومن هنا قيل : لولاالعشق مايوجد سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر .

وصـل

توقّف ظهوره سبحانه، ذاتاً وصفة ، على فعله تعالى، لاينافی غناه الذاتی، لأنّ فعله وان‌كان امراً مّا غير ذاته من وجه ، ولكنّه موجود بوجوده ، واجب بوجوبه ، غنی بغناه ، وهو سبحانه مستقل فی‌افادته ، فهو ، من‌حيث استغنائه به سبحانه واستناده اليه ، لايمكن فرض عدمه ، ومن حيث فقره فی حد نفسه، لاشیء محض ، لايتعلّق به اضافة ولا مظهريّة ، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً انّما هو بذاته ، لأنّ‌الغير ، من حيث هو غير ومن حيث اعتباره فی‌نفسه ، غير موجود ، ومن حيث هو اثر من آثاره ولمعة من انواره ، مرتبط به . بل‌ليس امراً وراءه . وهو من هذه‌الحيثية متعلق لاضافته ، ومظهر لجماله وكماله . وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه ، حاصلان من نفس وجوده وفيض جوده ، بلامدخلية شیء آخر فيه .

وصـل

فظهر اذن انّ ذاته سبحانه ، من حيث انه يفيد وجودالاشياء ، فاعل لها . ومن حيث انّ افادته لوجودها لأجل علمه بنظام‌الخير فيهاالذی هو عين ذاته المحبوبة لذاته ، غاية . وهو ، من هذه‌الحيثيّة الداعية الی‌الفعل ، متقدم على الأشياء واول ، ومن حيث كونه خيراً وفائدة يقصده الأشياء ويتشوق اليه طبعاً

وارادة ، متأخر عنها وآخر ، كما هو شأن الغايات ، من تقدمها على الأفعال ، وتأخّرها عنها ، باعتبارين . وايضاً ، هو ، من حيث انّه احب الظّهور ، باطن ، ومن حيث انّه خلق الخلق على وفق محبته ، ظاهر. فأذن هو الأول والآخر و الظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم .

فصل

لعلّك ، بعد ما احكمت الأصول السالفة ، لاتشك فى انّ فاعليته تعالى للعالم ليس فاعليّة بالطبع ولا بالقسر ولا بالجبر ولا بالقصد ، فهو سبحانه اذن امّا فاعل بالعناية او بالرضا ، وعلى اى التقديرين فهو مختار فى فعله ، لأنه انما صدر عنه بعد علمه بكيفيّة نظام الخير فى الوجود ، وبانّه يصدر عنه ، وبانّه انما يصدر عنه لأجل علمه بذلك ومشيّته ، اللذين هما عين ذاته تعالى ، غير مستكره ولا مقهور ولا مغلوب ولا مغرور ، كما قال سبحانه : «ولو شاء لجعله ساكناً.»[1] وقال : «ولو شاء لهديكم اجمعين.»[2] ، الى غير ذلك . ولابدّ بعد الاختيار من وقوع المختار ، دون غيره . والمختار لابدّ انيكون احسن مايمكن انيكون ، وهو ماهوالامر عليه . فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يحققه .

الباب السادس

في الطبايع وتجددها وارواحها ، وفيه معرفة حدوث العالم وتسبيحه

اصل

الجسم ، بما هو جوهر ذو بعد ، امر بالفعل ، وبما هو قابل للفصل والوصل

١ـ س ٢٥، ى ٤٨   ٢ـ س ١٦، ى ٩ .

وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها ، امر بالقوة . ففی کل جسم ، من حيث مجرد جسميّته ، جهتا فعل وقوة ، وحيثيتا وجوب وامکان . والشیء، من حيث هو بالفعل ، لايکون هو ، من حيث هو بالقوة . لأنّ مرجع القوة الی امر عدمی هو فقدان الشیء عن شیء ، ومرجع الفعليّة الی حصول حقيقة لشیء ، والشیء الواحد من الجهة الواحدة لايکون مصحّحاً لهـا تين الصفتين ، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين . فاذن الجسم بما هو جسم مرکب فی ذاته ممّا عنه له القوة وممّا عنه له الفعل ، وهما جزءآه المسمّيان بالمادة والصـورة . وتسمّی مادته بالهيولی الأولی ، لأنّه ، بعد تصوره بالصورة الجسميّة ، هيولی ومادة ثانية لصورة اخری ، کالخشب للسرير ، والقطن للثوب .

والترکيب بين المادة والصورة اتحادی، بمعنی انّهماشیء واحد فی الحقيقة له جهتان، اذلوکانتا اثنتين لکان کلتاهما بالفعل، ولم تکن احداهما قوة محضة.

اصـل

لکل واحد من انواع الأجسام الماديّة صورة اخری غير الصورة الجسميّة، بها يصير ذلك النوع نوعاً، لأنّ اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار، دون بعض، لايجوز ان يکون للجسميّة المشترکة ، والا لاشترکت الأجسام کلّها فی ذلك ، فهو اذن انّما يکون لأمر آخر غير الجسميّة ، امّا داخل فی حقيقة تلك الأجسام ، اوخارج عنها ، وعلی الأول يکون لامحالة جهة الفعل ، فتکون صورة اخری غير الصورة الجسميّة ، وهو المطلوب . وعلی الثانی لايجوز ان تتساوی نسبته الی جميع الاجسام ، والاّ لم تختلف الآثار ، فيکون لامحالة له خصوصيّة ببعضها دون بعض ، فتلك الخصوصيّة لاتخلو امّا ان تکون مستندة الی الأجسام ، او الی ذلك الأمر، فان کانت مستندة الی الاجسام، فهی اماداخلة فی حقيقتها وهو المطلوب

اوعارضة لها ، فيكون عروضها لامحالة لجسميّة مخصوصة ، وننقل الكلام الى خصوصيّة ذلك الجسم ، فلو كانت تلك الخصوصيّة امراً عارضاً متأخّراً عن ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً ، فيتسلسل الأمر اويدور ، فلابدّ ان تكون الخصوصيّة بالأخرة امراً داخلاً فى ذلك الجسم المخصوص ، متقدماً عليه ، مقوماً له وهو المطلوب . وان كانت تلك الخصوصيّة مستندة الى ذلك الأمر الخارج ، فان كان جسماً او جسمانياً عاد الكلام الى تخصيصه بتلك الخصوصيّة جذعا ، وان كان امراً مفارقا لزم ان يكون المفارق الصرف محركاً للاجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدء قريب مقارن لها ، وقد ثبت انّه لايجوز ذلك ، بل انّما يفعل المفارق فى الاجسام على نحو بعيد عن المزاولة ، كالعلّة الغائية المشوقة للعلة الفاعليّة ، كنفس المعلّم التى يحرك لأجلها نفس المتعلّم بدنها تقرباً اليها وتشبهاً بها ، لئلاّ يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلّية ، فلابدّ فى الأجسام من امور تنفعل من تلك المبادى المفارقة وتفعل فى الاجسام المادية وماهى الاّ الصور النوعيّة . وذلك ماازدناه .

على انّا نعلم بالضرورة انّ العنصر الثقيل مثلاً انما يتحرك الى المركز ، بحسب ذاته ، والعنصر الخفيف انما يتحرك الى المحيط ، بحسب ذاته ، اوبحسب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته ، فلو لم يكن فيها الاّ المادة والصورة الجسميّة لم تحصل تلك الآثار من تلك الاجسام .

وصل

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسميّة كنسبة الصورة الجسميّة الى المادة الأولى ، وتلازمها معها كتلازمها معها ، لافرق بينهما الاّ فى شىء واحد :

وهو انّ الصورة الجسميّة تتبدل بتبدل هذه الصورة ، لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس ، بخلاف المادة ، وذلك لأنّ المادة امر بالقوة ، مبهمة الذات والحقيقة ، يكفى فى تشخّصها مطلق الصور ، وامّا الجسم ، بما هو جسم ، فهو ماهيّة نوعية يفتقر فى تشخّصها الى صورة مخصوصة ، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم ، ولا يوجب زوال المادة مادام يبقى مطلق الصور.

وصل

ومما يدل على تقدم هذه الصورة على الجسميّة والمادة الأولى انها لو كانت متأخّرة لزم ان يكون الجسم ، بما هو جسم ـ اى غير مأخوذ فيه الاّ المادة والصورة الامتداديّة ، امراً قائماً بالفعل ، ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وغير ذلك ، وهذا محال ، اذ مقتضى الجسم ، بما هو جسم ، مكان مطلق وشكل عام جنسى ومقدار كذلك ، وبالجملة : مقتضاه ، من كل صفة ، امر عام لاوجود له الاّ فى الذهن ، فكيف يوجد فى الخارج قائما بالفعل ، من دون اقتران بالخصوصيات ؟

ولا يجوز ايضاً ان تكون الصورتان متكافئتين ، من غير تقدم وتأخر لاحديهما بالنسبة الى الأخرى ، اذ يلزم منه ان تقوم المادة البسيطة صورتان كل منهما على انفرادها ، مع انّ فى تقويم احديهما غنى عن تقويم الأخرى اذا كانتا فى درجة واحدة .

واذ ثبت تقدم هذه الصورة فى الجعل والوجود على الجسم ، بما هو مادة متّفقة الحقيقة فى الكل ، فلا يرد السؤال بانّ المادة امر واحد ، فكيف اختصت بصورة نوعيّة دون اخرى .

وصـــل

وهذهالصورة تسمى بالطبيعة ، ولا يخلو عنها شيء منالاجسام ، لكونها غير خالية عن اثر غير عام منالآثار ، واقلّها حركة اوسكون ، وهى امر سيّال الذات ، متجددالحقيقة ، لايبقى زمانين ولا تستقر لحظتين ، كما راته العلماء الراسخون باعينالشهود والعيان ، ونطقت بهالحكماء الالهيّون بتصريح وبيان، واقاويلاليونانيّين منهم مشحونة به ، وان لم يفهمه المتأخّرون ، ولم ينله الاّ الأقلون ، وفى كلماتالعرفاء اشارات اليه ، وفىالشرع امارات ودلالات عليه ، ولكنّ اكثرالناس لايفقهون . وقد الهم استاذنا ـ صدرالمحقّقين محمدبن ابراهيم الشيرازى ، طاب ثراه ـ ، لاثباته ببراهين وبيانات ، ماتيسّر لأحد قبله، نشير الى خلاصتها فىفصول خالية عن فضول ، فاسمع .

اصـــل

لمّا كانالحركة والسكون من آثارالطبيعة ، وقد تقرر انّ كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ، فالطبيعة اذن محركة دائماً ، امّا بالفعل اوبالقوة ، فهى اذن امر سيّال الذات ، متجددالحقيقة ، اذلولميكن سيّالاً لميمكن صدورالحركة عنه ، لاستحالة صدورالمتجددعنالثابت، فانالحركة لوكانت علّتها القريبة امراً ثابت الذات لم ينعدم اجزاؤها ، فلم تكن الحركة حركة ، بلسكوناً ، ولاالتجدد تجدداً ، بلقراراً .

ان قيل : لم لايجوز ان يكون فىكل حركة سلسلتان : احديهما سلسلة اصل الحركة ، والأخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة ، فالثابت ، كالطبيعة مع كل شطر مناحديهما، علّة لشطر منالأخرى ، وبالعكس، لاعلى سبيلالدور المستحيل .

قلنا: الكلام فى‌العلّة الموجبة للحركة، لاالعلّةالمعدة لها، ولابدّ فى‌كل‌معلول من علّة مقتضية ، ففرض‌السلسلتين نعم‌العون على وجود امور مخصصة لأجزاء الحركة ، بان يقال : الطبيعة ، بانضمام كل حالة من حالات‌القرب والبعد اوغيرها علة لقطعة خاصّة من‌الحركة، ومع‌كل حركة خاصّة، علّة لتجدد حالـةمخصوصة اخرى ، ولا شبهـة فى‌انّ‌الحالة الأولى المخصّصة لجزء من‌الحركة سابقة عليها بالزمان ، وهى ايضاً سابقة زماناً على‌الحالة الأخرى التى تخصّصت بتلك‌الحركة فيكون كلّ منها معدة للاخرى ، اذلوكانت كل منها مقتضية للاخرى لزم تخلف المعلول عن علّته‌الموجدة التامّة. ولا مخلص عن‌هذا الاّ بان يذعن ان‌الطبيعة جوهر سيّال انما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة ـ شأنها القوة والزوال ـ ، وفاعلٌ محض ـ شأنه الافاضة والاكمال ـ ، فلايزال ينبعث عن‌الفاعل امر وينعدم فى‌القابل ، ثم يجبره الفاعل بايرادالبدل على‌الاتّصال .

وايضاً من راجع الى وجدانه ونظر الى حال‌السلسلتين معاً بجميع اجزائهما ـولا محالة انّهما متأخّرتان فى‌وجودهما معاً عن وجودالطبيعة ، علم انّ‌الكلام فى‌لحوقهما معاً عائد : انّهما من اين حصلتا ؟ وممّ حصل تجددهما ، بعد ماكان الأصل ثابتاً والأعراض تابعة ؟

وهذا على قياس ماذكر فى‌ابطال التسلسل من انّه اذا كان جميع‌الآحاد ـ ماعدا الطرف‌الأخير ـ ، اوساطاً من غير ان‌يكون له طرف اول ، فمن اين حصلت تلك‌السلسلة ؟

وايضاً ، ان‌الحركة امر نسبى ليس لها فى‌ذاتها حدوث ولا قدم الاّ بتبعيّة ماأضيفت هى اليه ، اذمعناهـا خروج الشيء مـن‌القوة الى‌الفعـل شيئاً فشيئا ، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك‌الامر الذى فيه‌الحركة ، والحركـة هى تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث .

ان قيل : اذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علّة

تجدده ، فالكلام عائد فى تجدد علّته ، فيؤدى ماذكرت امّا الى التسلسل ، واما الى التغير فى ذات البارى ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلنا: التجدد للشىء، ان لم يكن صفة ذاتيّة، ففى تجدده يحتاج الى مجدد، وان كان صفة ذاتيّة، فلايحتاج ذلك الشىء الاّ الى جاعل يجعل ذاته ، لا الى جاعل يجعلها متجددة، اذا لذاتيّات لاتعلّل . وكما ان الوجود متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء ، بالأشدية والأضعفيّة والغنا والحاجة والتقدم والتأخر ، فكذلك بعض الوجودات تدريجيّ الذات والهويّة ، لا بصفة عارضة له . ولا بد لكل متغير ان ينتهى الى شىء يكون كذلك (اى نفس التغيّر والانقضاء) ، حتى يصح ان يكون علّة لها ، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج الى علة حادثة حتى يصح استناده الى القديم ، وليس فى الوجود ماهذا شأنه سوى الطبيعة ، اذ الحركة والزمان امران نسبيّان تابعان .

على ان الكلام فى العلّة الموجبة ، ويجب ان تكون مع معلولها ، وان يكون وجودها اقوى من وجود معلولها ، وهما ليسا بموجودين بالفعل ، وليس شىء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغيّر ، فتعيّن الطبيعة .

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما ان قوة المادة الأولى عين فعليّتها . فالطبيعة بما هى ثابتة، مرتبطة الى الحق، وبما هى متجددة، يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات . كما انّ المادة الأولى ، بما هى لها فعليّة ــ وان كانت فعلية القوة ــ، صدرت عن المبدء على سنّة الابداع، و، بماهى قوة وامكان استعدادى يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء . فهذان الجوهران ، بدثورهما وتجددهما ، واسطتان فى الحدوث والزوال للامور الجسمانيّة ، وبهما يحصل

الارتباط بين القديم والحادث .

فللمادة فى كل آن صورة اخرى بالاستعداد، ولكل صورة مادةاخرى بالايجاب؛ لتقدم حقيقةالصورة على المادة بالاستلزام طبعاً، وتأخّر هويّتهاالشخصيّة عنها باللحوق الانفكاكى زماناً. فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى، لاعلى وجه الدور المستحيل .

ولتشابه الصور فى الجسم البسيط ظُنّ انّ فيه صورة واحدة بالعدد لاعلى التجدد، وليست كذلك؛ بل هى واحدة بالحد لا بالعدّ، لأنّها متجددة متعاقبة على نعت الاتّصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاوزة، ليلزم تركب المقاديروالأزمنة من غير المنقسمات .

فالموجودات الجسمانيّة باقية دائرة، امّا بقاؤها فبتجدد صورها ، وامّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. والدثورلازم للصورةوالمادة. ولا جائز ان تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها، من حيث هى تكون بها مستندة الى القديم؛ كيف والأمر التجددى البحت لابقاء له اصلاً، فضلاً عن كونه قديماً . ولا جائز ايضاً ان يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيّتها الكليّة ؛ كيف والماهيّات ليست جاعلة ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها. فاذن الحق فى ذلك ما ذكره استاذنا ، موافقاً لمرموزات المتقدمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره فاسمع :

اصل

ان لكل طبيعة حقيقة عقليّة عندالله تعالى، موجودة فى علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقوّمها و وجودها. وهى، بحقيقتها العقليّة، لاتحتاج الى مادةواستعداد وحركة وزمان. ولها شئونات متعاقبة متّصلة واحدة فى علم الله. و اذا نظرت الى كثرة شئونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً فى وقت، محتاجاً

الى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً. وذلك القابل، من حيث كونه بالقوة، امرعدمى لا يحتاج الى علّة معيّنة؛ لكونه بمعنى عدم شىءمّا عن شىءما، فيكفى فى حصوله وجود صورةمّا، مطلقة، يكون القوة قوةلها، على كمال مّا من الكمالات. ومن حيث استعداده الخاص القريب، يفتقر الى صورة معيّنة هى جهة استعداده وقوّته القريبة من الفعل؛ فاذا خرج من هذه القوة القريبة الى الفعل الّذى يقابلها وجب ان تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة، لعدم امكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان ، و هكذا كل صورة تتجدد بانقضاء سابقته و تبطل بحدوث عاقبته، على نعت الاتّصال التجددى .

واما اختصاص كل صورة خاصّة شخصيّة بوقتها الجزئى فليس ذلك بامر زائد على هويّته، حتى يرد السؤال فى لميته. ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه .

وصل

قد ثبت ان الجسم والجسمانى لايكونان لذاتيهما علّةً فاعليّة لشىء، فاذن جميع الصفات الطبيعيّة، كالحركة وغيرها، يجب ان يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلّل جعل بين الطبيعة وبينها؛ فلابد وان يكون فى الوجود مبدء اعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها. فتكون الطبيعة وآثارها الذاتيّة ، كالحركة للفلك مثلاً، معَين فى الوجود والحدوث والبقاء؛ غاية الأمر ان فيض الوجود يمرّ من المبدء على الطبيعة اولا، و بواسطتها على صفاتها الذاتيّة؛ فالأوضاع المتجددة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبيعة الفلكيّة؛ وكذا الاستحالات الطبيعيّة والحركات الكميّة الطبيعية التى فى العنصريات البسائط والمركّبات. و نزيدك من افاداته .

وصــل

قدثبت ان تشخّص کل شیء انما هوبوجوده ، وان الزمان والوضع والکم والأین وغیرهامن العوارض لوازم للشخص وعلامات له ؛ فکل شخص جسمانی تتبدل علیه هذه العوارض (کلاً اوبعضاً) فتبدلها تابع لتبدل الوجود ، بل هوعینه بوجه؛ فان وجود الطبیعة الجسمانیه یحمل علیه بالذات انّه الجوهر المتصل الوضعی المتکمّم الزمانی المتحیز لذاته ؛ فتبدل الأوضاع والازمنة والایون والمقادیر یوجب تبدل الوجود الشخصی للجوهر الجسمانی . وهذاهو الحــرکة فی الجوهر الشخصی ؛ اذوجود الجوهر جوهر ، کماان وجود العرض عرض .

وهذا هوالبرهان علی تجدد الطبیعة .

وقدتقرر ان کل متحرك فهو مفتقرالی محرك آخرغیرذاته ؛ لکن المتحرك بنفسه لایفتقر الی مایحرکه ، والالزم تخلل الجعل بین الشیء ونفسه ، اذلایمکن ان یکون له وجود غیرهذاالوجود ــ وهوکونه متحرکاً ــ ؛ بل یفتقرالی محرك یعطی وجوده ویجعل ذاته المتحرکة ، جعلاً بسیطاً . وذلك المحرك المقوم یجب ان یکون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها ؛ والالعاد الکلام ، فیتسلسل ؛ و ماسوی العقل لیس کذلك ، لان النفس ــ بماهی نفس ــ ، حکمهاحکم الطبیعة فی تجددها ؛ فیکون مقوم کل طبیعة جوهراً مفارقاً ، نسبته الی جمیع افراد النوع من الطبیعة ومراتبها وحدودها نسبةً واحدة ، فهوالمقوم لوجود تلك الأفراد ، والمحصل لنوعها ، والمقیم للمادة باشتراك الطبیعة؛ والمکمّل لجنسها نوعاًطبیعیاً فتکون صورتها المفارقة .

وهذا هوالبرهان علی ثبات الطبیعة .

وایضاً لابدفی الحرکة من بقاءالموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصیات الحرکة،

ووحدة المادة جنسية ، فلا بدمن واحد ثابت ينحفظ به‌اصل الطبيعة وسنخها مع تبدل خصوصياتها ؛ فالطبيعة تنتظم ذاتها من‌جوهرثابت عقلانى، وجوهر متجدد مادى، فلامحالة تكون‌الطبيعة متحدة‌الوجود بذلك‌الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً تكون ذاتها ذاته ، وفعلها فعله ؛ مع كونه عقلياً ، وكونها حسيّة .

وصــل

فكل شخص جوهرى له طبيعة سيالة متجدده غير مستقرالذات . وله ايضاً امرعقلى ثابت مستقرباق ازلاً وابداً فى‌علم‌الله سبحانه ،ببقاءالله لابابقاءالله اياه ؛ فان‌بين‌المعنيين فرقانا. وذلك‌الأمر العقلى رب‌الطبيعة‌وسببها الفاعلى، والله‌سبحانه رب‌الأرباب ومسبّب‌الأسباب . ونسبة ذلك‌الامر الى‌الطبيعة نسبة‌الروح‌الانسانى، من حيث ذاته الى‌الجسد ؛ فان الروح الانسانى ، لتجرده من‌حيث‌الذات ،باق ، وطبيعة‌الجسد ابداً فى‌التجدد والسيلان والذوبان؛ وانمّا هومتجددالذات‌الباقية بورود الامثال . والخلق لفى غفلة عن هذا ، «بل‌هم فى‌لبس من‌خلق جديد.».

فالطبيعة وجوددنيوى بائد دائرلاقرار له ، والعقل وجود ثابت عندالله غير دائر ، لاستحاله ان يزول شىء من‌الأشياء ويتغير فى‌علمه تعالى وتقدس : «ماعند كم ينفدوماعندالله باق .» .

وصــل

واذلامناسبة بين‌الثابت‌المحض والمتجدد الابمتوسط ذى‌جهتين، فلايمكن تأثير‌العقل فى‌الطبيعة‌المعيّنة الابتوسط امركذلك، وهو النفس؛ لانذاتها مجردة، وفعلها مادى ؛ فالنفس واقعة بين‌العقل والطبيعة ؛ فذاتها عقل وفعلها طبيعة . و هكذا ذات‌الطبيعة نفس وفعلهاجسم . ثم‌ما يلحق‌الجسم بواسطة حركاتها‌الطبيعيّة

ونسبة كل عال الى سافله كنسبةالصورةالجسميّة الى المادة، وتلازمهما كتلازمهما بعينه ؛ والله سبحانه وراءالكل ، «وهوالقاهر فوق عباده»

قال بعض‌الحكماء الأوائل : «لماكان من‌شأن‌الجسم ان يتفرق ويتقطع فلا يجوزان‌يكون هوعلّةلوحدانيّة ذاته‌واتصالها، فلولم‌يكن‌له‌نفس تحفظ‌وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد . وامّاالعقل‌الصرف فنسبته الى جميع اشخاص النوع واحدة . ولابدلكل شخص من حافظ لوحدته واتصاله ، فهواذن ليس الا النفس .

وايضاًلولم تكن‌القوةالنفسانيّة موجودة فى‌اشخاص الأجرام ـ ومن‌طبيعتها السيلان والفناء ـ ، لبادت اذن وهلكت ، اذلابد للعقل‌الصرف من جهات ، ليتخصّص بالنسبةالى‌الجزئيات ، وليست سوى‌الأنفس .

وايضاًالارض‌التى هى اكثف‌الأجسام وابعدهاعن ينبوع‌الوجود والحياة تنمو وتنبت الكلاء وتنبت‌الجبال، فانها نبات ارضى، وفى‌داخل‌الجبال حيوانات كثيرة ومعادن ، فلولم تكن ذات نفس‌لما تفعل هذه‌الافاعيل‌العجيبة ، اذالنفس الأرضيّة هى‌التى تتحرك فى‌الجوهر ، فتصير نفساً نباتيّة .»

وصل

فظهران لكل‌شىء ملكوتاً ؛ وان‌لكل شهادة غيباً؛ ومامن شىء فى‌هذاالعالم الاوله قوة روحانيّة من عالم آخر ، وهى‌المسمّاة فى‌لسان‌الشرع بالملك .ولكل شىء حياة باعتباره ، وتسبيح لصانعه عزوجل به : «وان من شىء الايسبح بحمده.»

قال‌بعض اهل‌المعرفة : خلق‌الله‌الخلق ليسبحوه فانطقهم بالتسبيح‌له والثناء عليه والسجود له فقال : «الم تران‌الله يسبح‌له من فى‌السموات والارض والطير ـ صافات‌كل قدعلم صلوته وتسبيحه .» . وقال ايضاً «الم تران‌الله يسجدله من فى

السموات ومن فی‌الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثيرمن‌الناس.» ، وخاطب بهاتين الآيتن نبيّه الّذی اشهدهذلك ورآه‌فقال«الم تر» ولم يقل «الم تروا»، فانّا ما رايناه ، فهولنا ايمان، ولمحمّد عيان، فاشهده سجود ـ كل شیء وتواضعه لله . وكل ومن اشهده‌الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب. وهذا تسبيح فطری وسجود ذاتی عن‌تجل تجلّی لهم فأحبّوه، فانبعثوا الى الثناءعليه من‌غير تكليف، بل‌اقتضاء ذاتی وهذه هی‌العبادةالذاتيةالتی اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق‌الّذی يستحقه .

ثم ذكر آيات اخر . ثم قال : كل ذلك يدل على ان‌العالم كلّه فی‌مقام‌الشهود والعبادة ، الاكل مخلوق له قوةالتفكره ، وليس الاالنفوس‌الناطقةالانسانية و الحيوانيّة خاصّة ، من حيث هيا كلهم ، فان هياكلهم كسائرالعالم فی‌التسبيح‌له والسجود، فاعضاء البدن‌كلّها مسبحة ناطقة، الاترااها تشهد على‌النفوس‌المسخرة لها يوم‌القيامة ، من‌الجلود والايدی والارجل والالسنة والسمع والبصر وجميع القوی . فالحكم‌لله‌العلی‌الكبير .

فصل

وليعلم ان‌الله سبحانه‌انما يصب سجال الفيض ورشح‌الجود فی‌فضاءالوجود وعرصةالشهود ابداً صبة واحدة ؛ فلا يزال يبدع ويصنع‌ويفعل ويجعل، لاعلی السيلان ولاعلى الاستيناف ، بل على‌القرار والثبات ، لافی زمان ولاآن ولاحيز ولامكان ولاعن مادة ولامن شیء اصلاً؛ وانماالتقدم والتاخروالتجدد والتصرم والاستعدادات المادية يقع فی‌حدوثهاالزمانی، وظهورها فی‌ظرف‌الزمان فحسب. والباری‌سبحانه اخترع‌المادة وذاالمادةجميعاً فی‌اوسع من‌الزمان، يقال‌له الدهر، لامن شیء ، بل بعدالعدم‌الصريح والليس الصرف . فكما ان ذاته سبحانه وصفاته

الحقيقيـّة وشئونه الذاتيـّة واسماءه الحسنى متقدسه عن‌التغير ، كذلك يتعالى قوله وفعله وامره عن‌التغير ، كما قال : « وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصراو هواقرب . » ، لكن بعض‌الموجودات ، كالزمان الـّذى هو ظرف‌المتغيرات ، و الحركةالتى ماهيـّتها الحدوث بعدالحدوث ، لذاته متغير ، لابتغير عارض لنفسه . فالزمان والحركة ، بهويتهما الامتداد يتين‌الغيرالقارتين ، صدرامن الحق‌الفياض ـ فيضة واحدة بلازمان ، بل من كتم‌العدم الصريح ـ ، الى‌الوجود ، فى‌نفس الواقع وظرف‌الدهر ، مرة واحدة دهريـّة ، لادفعة واحدة آنية، فان‌ّالآن طرف الزمان ، وحصوله بعد حصول‌الزمان ، فكيف يكون جعله فيه ؟ وحصول‌الزمان ايضاً بعد حصول اصول‌الموجودات وعظائمها ، ودعائمها ، فكيف يكون جعل الموجودات كلـّها فى‌زمان اوآن ؟

فوجود المبدعات انما هو فى‌اصل الواقع ، وحصول‌الكائنات فى‌اوقاتها الخاصة التى هى اجزاءالزمان الموجود،كلـّه بامتداد، فى‌نفس‌الدهر دفعة واحدة فالتغيرات والتعاقبات بين‌الزمانيات بسبب امتدادالزمان الذى هو بذاته متجدد وبحسب مقايسة بعضها الى بعض ، لابالنسبة الى من يتعاظم عن‌الوقوع فى‌التغيـّر فجفاف القلم بالنسبة الى‌الواقع وظرف‌الدهر ، وتجددالشئون فى‌اجـزاءالزمان وبمقايسة بعض‌الزمانيات الى بعض ، لاان‌الصنع والتكوين فى‌حدّ من امتداد موجود او مفروض ، والفراغ والتعطيل فى‌سائرالحدود منه ، بل‌الافاضة واحدة من‌الحق ، ومتعددة بالاضافة الى‌الخلق . فالشأن فى‌قوله سبحانه «كل يوم هـو فى‌شأن» شأن يبديه ، لاشأن يبتديه .

قال بعض اهل‌المعرفة : اعلم انّ امدادالحق وتجلـّياته واصل الى‌العالم فى فى‌كل نفس ، وفى‌التحقيق‌الأتم ليس الاّ تجل واحـد يظهـر له بحسب‌القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيـّنات، فيلحقه لذلك‌التعدد والنعوت‌المختلفة والأسماء

والصفات ، لان الامر فی نفسه متعدد ، اوورود طارٍ ومتجدد . وانما التقدم والتأخر وغیرهما من احوال الممکنات توهم التجدد والطریان. والتقید والتغیر ونحو ذلك كالحال فی التعدد ، والا فالأمر اجل من ان ینحصر فی اطلاق اوتقیید اواسم اوصفة او نقصان اومزید .

وهذا التجلی الأحدی المشار الیه لیس غیر النور الوجودی ، ولا یصل من الحق الی الممکنات ، بعدالاتصاف بالوجود وقبله ، غیر ذلك ، وما سواه فانما هو احکام الممکنات وآثارها یتصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلی الوجودی الوحدانی المذکور .

ولما لم یکن الوجود ذاتیاً لسوی الحق ، بل هو مستفاد من تجلیه ، افتقر العالم فی بقائه الی الامداد الوجودی الأحدی مع الآنات من دون فترة ولا انقطاع اذلو انقطع الامداد المذکور طرفة عین لفنی العالم دفعة واحدة، فان الحکم العدمی لازم للممکن ، والوجود عارض له من موجده .

قال : ولما کان هذا الخلق من جنس ماکان اولاً التبس علی المحجوبین ، ولم یشعروا التجدد وذهاب ماکان حاصلاً بالفناء فی الحق ، لأن کل تجلٍ یعطی خلقا جدیداً ویغنی فی الوجود الحقیقی ماکان حاصلاً ،

ویظهر هذا المعنی فی النار المشتعلة من الدهن والفتیلة فانه فی کل آن یدخل منهما شیء فی تلك الناریة ویتصف بالصفة النوریة، ثم تذهب تلك الصورة بصیرورتها هواء .

هکذا شأن العالم بأسره ، فانه یستمد دائما من الخزائن الالهیة فیفیض منها ویرجع الیها .

وصل

فاذن ما اسهل علیك ان تتیقن ان وجود العالم عن الباری لیس کوجود الدار

عن البنّاء ، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب ، الثابتة العين المستقلّة بذاتها ، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه ، بل كوجود الكلام عن المتكلّم، ان سكت بطل الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس فی الجو المظلم الذات ، مادامت الشمس طالعة، فان غابت الشمس بطل الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته. وكما انّ الكلام ليس جزء المتكلم ، بل فعله وعمله ، بعد مالم يكن ، وكذا النور الذی فی الجو ليس بجزء الشمس ، بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا الحكم فی وجود العالم عن الباری ــ جل ثناؤه ــ، ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يتفضّل به ويفيض . الاّ انّ الشمس لم تقدر ان تمنع نورها وفيضها ، لأنّها مطبوعة على ذلك ، بخلافه سبحانه ، فانّه مختار فی افعاله بنحو من الاختيار ، اجل وارفع ممّا يتصوره العوام ، واشدّ واقوی من اختيار مثل المتكلم القادر على الكلام ، ان شاء تكلّم وان شاء سكت، فهو سبحانه ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته، وان شاء امسك . ولو امسك طرفة عين عن الافاضة والتوجه لتهافتت السّماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وعدمت الأركان ، وهلكت الخلائق، ودثر العالم وفنی دفعة واحدة ، بلازمان ، كما قال عزوجل : «ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده .» .

الباب السابع

في الحركة والزمان والمكان وما يتبعها . وفيه معرفة الازل والابد، وان الله سبحانه منزه عن الحركة والزمان وكذا العالم من حيث المجموع

اصل

كل ماله جهتا قوة وفعل فله ، من حيث كونه بالقوة ، ان يخرج الى الفعل

بغيره ، والاّ لم تكن القوة قوة . وهذاالخروج اما بالتدريج اودفعة ، والأول معنى الحركة ، ويقابله السكون ، تقابل العدم والملكة .

ثم الحركة ، لكونها صفة ، لابدّ لها من قابل ، ولكونها حادثة ، بل حدوثا ، لابد لها من فاعل ، ولابد من ان يكونا متغايرين ، لاستحالة كون الشىء فاعلاً وقابلاً ، فعلا وقبولا تجدديّن ، وكون معطى الكمال قاصراً عنه . فالمحرك لا يحرك نفسه ، بل شيئاً لايكون فى نفسه متحركاً ، فتكون حركته بالقوة . فقابل الحركة امر بالقوة ، وفاعلها امر بالفعل (اما من هذه الجهة ، واماّ من كل جهة) ، ولامحالة تنتهى جهات الفعل الى ماهو بالفعل من كل وجه ، دفعاً للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الاّ كونه بالقوة ، دفعاً لهما .

اصل

للحركة معنيان : احدهما توسط الشىء بين المبدء والمنتهى ، بحيث اى حد يفرض فى الوسط لايكون ذلك الشىء قبل وصوله اليه ولا بعده فيه . وهو صفة واحدة شخصيّة غير متبدلة بتبدل حدود التوسط ، لكن ، بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية ، بالفرض ، اذله حدود بالقوة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة ، فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود .

وكما ان كل حد فى المسافة المتّصلة ، وكل نقطة فى الخط بين طرفيه لايكون بالفعل ، ولكن بالقوة ، فكذلك كل كون من هذه الاكوان لايكون الاّ بالقوة . فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ، وتسمى بالحركة التوسطيّة .

والثانی مایحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه الی حدود المسافة . وهو امر متّصل منطبق علی المسافة ، منقسم بانقسامها ، واحد بوحدتها تسمی بالحرکة القطعیة ، والتّوسطیّة کأنها فاعلة للقطعیة .

مثال ذلك : النقطة المنتقلة ، کراس مخروط مماس بسطح یرسم بحرکته وسیلانه علی ذلك السطح خطاً ، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة یحصل من استمرارها علی ذلك السطح خط یفرض فیه نقط متوهّمة لیس شیء منها فاعلةً له اولأجزائه ، بل متأخّرة عنه .

ففی الحرکة شیء کالخط المرسوم ، وهوالحرکة المتّصلة القطعیة ، وشیء کالنقطة الفاعلة للخط ، وهوالحرکة التوسطیّة ، واشیاء کالنقط المفروضة فیه ، التی لم تفعله ، بل تأخرت عنه ، وهی الاکوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة .

وقد ثبت انّ الزمان مقدار الحرکة ، ففیه ایضاً شیء کالراسم ، یقال له «الآن السیال» ، وشیء کالمرسوم ، یقال له «الزمان المتّصل» ، واشیاء کالحدود والنهایات ، یقال لکل منها «الآن» ، بالمعنی الآخر .

وکل من الامور الثلاثة فی کل واحد من الاشیاء الثلاثة ینطبق علی نظیریه فی الآخرین ، ولیس الباقی مع المتحرك الاالواحد المستمر من کل منها ، ضرورة انّه لایکون مع المنتقل خط المسافة ، اذقد خلفه ، ولاالحرکة بمعنی القطع ، فقد انقضت ، ولاالزمان المتّصل ، فقد مضی ، فاذن انما یکون معه من القطع التوسط ، ومن المسافة النقطة او مافی حکمها ، ومن الزمان الممتد ذلك الآن .

والمتحرك ، من حیث انّه متحرك ، حاله بعینها حال الحرکة فی تحقق الامور الثلاثة فیه ، فانّه من حیث انه متوسط بین مبدء المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدء لنفسه من حیث انه قدانتقل اذهو بهذاالاعتبار کأنّه شیء ممتد منطبق علی المسافة ونفسه من حیث انه وصل الی حدحد مبدء لنفسه من حیث انه قطع المسافة

الى ذلك الحد .

وصــل

فللحركـة وجود ضعيف تدريجى ، بعضه سابق وبعضـه لاحق ، وليس موجوديّتها فى الخارج الا تحقق حدها فيه وصدقها على امر ، كوجود الاضافات واما حضورها الجمعى فليس الا ّ فى الذهن . والحركة بمعنى التوسط ، وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التى يعتبرها العقل ، الا ّ انها مع ذلك لها تعيّن ، من جهة تعين الموضوع ، ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان، والفاعل المعين، والمبدء الخاص، والمنتهى الخاص، ويكفيها هذا القدر من التعين لضعف وجودها . ونسبة تلك الحصولات الى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ، ونسبتها الى معنى القطع المتّصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل ، وكلا المعنيين ذوحظ ّ من الوجود وان كان ضعيفا .

اصــل

الحركة لاتقع فى الآن ، والا ّ يلزم ان يكون بازائه جزء غير متجزى مــن المسافة ، لتطابقهما ، وقد ثبت استحالته بالبراهين . فكل آن يفرض فى اثنــاء الحركة لايتّصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون ، لان ّ تقابله معها تقابل العدم والملكة ، ولاتصال الحركة . ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع عنهما ، لأن الحركة فى الآن اخص من اللاسكون وممّا يساويه ، فانتفاؤها لايستلزم انتفاء مايساويه، لتحققه بالحركة ، لافى الآن .

والحاصل ان ّ الآن ان اخذ ظرفـاً للاتّصاف فالجسم يتصف فيه بالحركـة الواقعة فى الزمان، لافيه، وان جعل ظرفاً لوقوع الحركة والسكون فلايقع شىء

منهما فيه ، ولايلزم خلوّ الموضوع عن الاتّصاف بهما .

اصل

الحركة امّا ذاتيّة اوعرضية. والذاتية ماتكون القوة المحركة فيه موجودة فى المتحرك . وهى اما ارادية اوطبيعية اوقسرية اوتسخيرية .

وذلك لان القوة المحركة اما غير مستفادة من خارج ، اومستفادة منه ، وعلى الأول امّا مع شعور اولامعه، وعلى الثانى اما على سبيل الاعداد، اوالفاعلية فالاول هى الارادية، كحركة الافلاك والحيوانات، والثانى هى الطبيعية، كحركة العناصر والنباتات، والثالث هى القسرية، كحركة الحجر المرمى الى فوق، والشجر الى اليمين والشمال بالريح ، والرابع هى التسخيريّة ، كحركة المواد والاجساد، بما هى مادة وجسد ، لابماهى محصّلة انواعاً بحركات مافيها من الصور والطبايع والنفوس ، وكانفعال السافل من العالى .

والعرضيّة مايقابل الذاتيّة ، كحركة المحمول .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض ، فتختلف بالاعتبار ، كحركة النبات ، فانّها تسخيريّة وطبيعية ، باعتبارين .

اصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور ، لكن مع انضمام ميل قسرى اليها ، فيكون القاسر علّة معدة له . ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسريّة ، اوللميل القسرى ، لانتفى كل منهما بانتفائه ، وليس كذلك .

واما الحركة الاراديّة والتسخيريّة ففاعلهما النفس ، باستخدام الطبيعة السارية التى احدثتها فى الجسم، اعنى القوة المحركة للعضلات والاوتار والرباطات

فانّ تلك القوة هى بعينها طبيعة تلك الاعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس ، بعد تحقق التخيّل والارادة والشوق ، ومعلوم بالوجدان انّ الامر المميل للجسم والصارف له ، من مكان الى مكان ، او من حال الى حال ، لاتكون الاّ قوة فعليّة قائمة به ، وهى المسمّاة بالطبيعة ، فالطبيعة هى المميلة القريبة اياه .

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة فى عناصر البدن وامشاجه بالعدد ، فانّ تسخير النفس لهذه ذاتى ، لانّها قوة منبعثة من ذاتها ؛ ولتلك قسرى ، ولهذا يقع الاعياء والرعشة بسبب تعصّيها عن طاعتها احياناً .

فللنفس طبيعتان مقهورتان : احديهما مطاوعة لها والاخرى مكرهة .

فثبت انّ الفاعل المباشر لجميع الحركات هى الطبيعة ، الاّ انه فى الطبيعية طبيعة مطلقة مجبولة ، وفى القسرية طبيعة مقسورة ، وفى الارادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة. والكل ماتستخدمه القوة العقليّة المفارقة، طاعة لله تعالى، اذكما انها تقيم كلاّ من الصورة والمادة بالاخرى اومعها ، كذلك لها مدخل فى اقامة كل مايلزمهما من الاستحالات والحركات وغيرهما .

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ، كما ان الزمان شخص روحه الدهر . والطبيعة بالقياس الى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها.

اصل

لابد فى كل حركة (فى اىّ مقولة وقعت) ، ان يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخّصه ، وتتبدل عليه افراد تلك المقولة ، يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر ، مخالفة نوعيّة اوصنفيّة .

الا انّه يكفى فى بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصيّة ، بوحدة عقليّة فاعلية نورية ــ كالعقل المدبّر المعتنى بكلاءة الشخص وحفظه فى مراتب التطورات

والتقلبات فی النشآت ـ ، اوبوحدة ابهامیّة قابلیّة ، کوحدة المادةالاولی، فانها یکفی فی تشخصها وجود صورة مّا ، وکیفیّةمّا ، وکمیة ما ، واین ما ، الی غیر ذلك من الاعراض ، ویجوزالتبدل له فی خصوصیات کل منها .

فهذه الافراد الغیر المتناهیة انما توجد بوجود واحد اتّصالی ، له حدود غیر متناهیة بالقوة ، بحسب حدود مفروضة فیه ، ففیه وجود انواع بلانهایة ، بالقوة لابالفعل ، وبالمعنی لابالوجود .

وهذاالوجود الواحد المتصل مع وحدته وتشخّصه ، حیث ان الوجود انما یتشخص بذاته ، یندرج تحت انواع کثیرة ، وتتبدل علیه معانی ذاتیة وفصول منطقیّة ، حسب تبدله فی شئونه واطواره . فهو ـ مع وحدته واستمراره ـ بعینه وجود متجدد منقسم الی سابق ولاحق وناقص وکامل، وله بعینه ابعاض وافراد بعضها حادث وبعضها آتٍ ، ولکل من ابعاضه المتصلة حدوث فی وقت معین وعدم فی غیر ذلك ، قبله اوبعده .

اصل

لیست الحرکة عبارة عن تغیر حال المقولة المعیّنة، فانّ معنی التسود مثلاً لیس انّ سواداً واحداً یشتد ، حتی یکون الموضوع الحقیقی للحرکة فی السواد نفس السواد ، کیف ، وذات الاول فی نفسها کانت ناقصة ، والزایدة لیست بعینها الناقصة ؟

ولیس لأحد ان یقول : ذات الاول باقیة ، وینضم الیه شیء آخر .

فان الذی ینضم الیه ، ان لم یکن سواداً ، بل یکون شیئاً آخر ، فما اشتد السواد فی سوادیّته ، بل حدثت فیه صفة اخری ، وان کان الذی ینضم الیه سواد آخر ، فیحصل سوادان فی محل واحد ، بلاامتیاز بینهما فی الحقیقة اوالمحل او

الزمان، وهو محال، وكذا اتحادالاثنين منهما، فليس ذلك الا بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه .

وكذا الكلام فى الحركة الكميّة بعينه ، فانّ المقدار الاول ينعدم بالكلية ويوجد مقدار آخر زايد اوانقص ، والعبرة ببقاءالامر العقلى والمادةالمبهمة .

اصل

الحركة قدتكون فى الكمّ ، كالنمو والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف .

وقد تكون فى الكيف ، كتسخّن الماء وتبرده، وكانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدريج ، وتسمّى استحالة .

وقدتكون فى الاين ، كانتقال الجسم من اين الى آخر تدريجاً ، ويسمّى نقلة .

وقدتكون فى الوضع ، كحركة الكرة فى مكانها ، فانّ بها تختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة على التدريج. وقدتكون فى الجوهر كما مضى فى بيان تجددالطبيعة .

ومما يدل عليه ايضاً استكمالات النفس الانسانيّة ، من لدن كونها جنيناً بل منيّاً الى غاية كونها عقلاً بالفعل وما هو فوقه ،

فان الذهن الصافى والقلب السليم يحكم بان التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص ، وبين الشيخ الحكيم والولىّ ، ليس بامور عرضيّة زائدة على جوهرية كل من هذين ، حتى لوفرض زوالها لم يتغير فى تجوهره الحقيقى شىء.

وايضاً ، لوكان حصول كل من الصور الواردة عليه ، من المنويّة والنباتيّة والحيوانيّة والانسانيّة دفعيّة بلاتدرج فى الاشتداد والاستكمال ، بل بحسب

فساد وکون ، للزم تفویض احدالفاعلین الطبیعیّین فعله الی‌الآخر ، وهذا غیر جائز فی‌الافعال الطبیعیّة ، بل‌انما جاز فی‌الصناعات الاختیاریّة التی تکون بالقصد والرویّة .

ومما یدل علی‌الحرکة الجوهریة ایضاً انقلاب‌الصورة النوعیّة من‌المائیّة الی‌الهوائیّة ، عند ورودالحرارة الشدیدة علیها ، المضعّفة للمائیّة قلیلاً قلیلا بالتدریج حتی یقرب طبیعةالماء الی طبیعةالهواء ، وانتقصت مائیّته حتی صار هواء ، اذلو لم‌یکن حد مشترك بین‌الماء والهواء ــ حتی یکون اسخن‌الافراد المائیّة ، وابردالافراد الهوائیّة ــ ، لکان‌الانتقال للمادة من‌الصورة المائیّة الی الصورة الهوائیّة بلاجامع ، فیلزم اما تتالی‌الآنین ، اوخلوا لمادة عن‌الصور فی آن واحد ، وکلاهما مستحیل .

والسر فی‌ذلك مادریت ان‌الوجود مما یشتد ویضعف ، دون‌الماهیة ، وان مبادی‌الآثار هی وجودات‌الاشیاء ، لاماهیّاتها ، والوجود مالم یتغیر فی‌قوته وضعفه لایمکن ان یختلف اثره فی‌القوة والضعف .

لکن‌کل تضعف اواشتدادلایوجب ان‌یتغیر به حدالماهیّة فی‌جواب ماهو، انماالتدرج فی‌احدهما مما ینتهی الی حیث یتغیّر جواب ماهو دفعة .

ومن هنا اشتبه‌الامر علی‌الجمهور ، فزعموا انّ‌الانقلاب دفعی والاستحالة تدریجیة، فانکرواالحرکة فی‌الصورة، واثبتوها فی‌الکیفیّة، ولیس‌الامرکذلك، بل‌الاستحالة لاتخلو عن‌الکون والفساد ، الاّ ان‌الاستحالة محسوسة فی‌الاکثر، والتفاوت فی‌الوجود والحرکة فی‌الجوهر غیر محسوسین الاّ فی‌الاقلّ . ولا یلزم من ذلك وجود انواع بلانهایة بالفعل بین جوهر وجوهر ، بل‌هناك وجود واحد شخصیّ متّصل له حدود غیر متناهیة بالقوة ــ کما نبّهنا علیه ــ ، علی قیاس‌الاشتداد الکیفی والکمّی ، من غیر فرق .

اصـل

واما بقيّة المقولات ، فلاتقبل الحركة الابالعرض ؛

اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة فيها الحركة فهى متحركة بتبعيّتها والافلا ؛ فان الماء اذاتحرك فى السخونة فقدانتقل من الاشد الى الاضعف ، او بالعكس ، على التدريج بالتبعيّة؛ وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين؛ والانتقال الكمّى؛ ومن الاشرف فى الوضع الى الاخس فيه للانتقال الوضعى .

واما الملك فتبدل الحال فيه انما هواولا فى الاين؛ فان الحركة اولا فى العمامة بحسب الاين ثم فى التعمّم ، وفى السلاح ثم فى التسلح؛ فالحركة فيه بالعرض ، لا بالذات.

واما متى فان وجود الحركة للجسم انما هو بتوسطه ؛ فان كل حركة انما تكون فى متى ، فلوكان فيه حركة لكان لمتى متى آخر ، وهومحال .

وكذلك ان يفعل وان ينفعل ليس فيهما حركة ؛ لأن الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة ، لانها لوكانت عن هيئة غيرقارة لماكانت خروجاً عنها وتركاً لها ، بل امعان فى تلك الهيئة ؛ مثلا : ان كانت الحركة من التسنخن الى التبرّد ، و كان الجسم فى حال تسنخنه يتبرد، فانه لم يخرج عن التسنخن ، حتى يكون قدتحرك فى مقولة ان ينفعل ، فان كان قدترك التسنخّن فالحركة فى غير مقولة ان ينفعل.

وايضاً لوكان فى مقولة متى حركة للزم ان يكون له فى كل آن يفرض من زمان حركته فرد من افراده كسنة اوشهر اوغيرذلك ، مع ان الآن طرف لافراده .

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الاخريين ، اذاخذ فى مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار، فانهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتّصالى ، فالانتقال فيهما دفعى ، ليس على سبيل الحركة .

واما ازدياد الحركة فى الكيف اوالكم اوغيرهما ، شدة وسرعة ، ازدياداً تدريجياً، فليس هى الحركة فى ان ينفعل ، حتى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج؛ لان هذا السلوك ـ وان كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلاً ، بحسب الحس ـ ، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة فى سلوك يوجد فيه مرتبة واحدة من السرعة، باقية مستمرة فى بعض من الزمان الذى يقع الكل فيه؛ فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئاً فشيئاً ، وان كان اصل السلوك تدريجياً .

اصل

الحركة امّا سريعة ؛ وهى التى تقطع مسافة اطول فى الزمان المساوى او الاقصر ، او مسافة مساوية فى زمان اقل . واما بطيئة ؛ وهى مايقابلها . والبطؤ ليس لتخلّل السكنات ؛ ولا لكانت نسبة السكنات المتخلّلة بين حركات الفرس الذى يقطع خمسين فرسخاً (مثلا) فى يوم واحد ، الى حركاته كنسبة فضل حركات الشمس فى ذلك اليوم ، الى حركات الفرس ؛ لكن فضل تلك الحركات ازيد من حركاته ، فسكنات الفرس ازيد من حركاته مع انا لانحس بشىء من سكناته .

---

(۱) يعنى ان هذه الكيفية لازمة لوجود الحركة، مجعولة بجعلها، غيرمنفكة عنه، قابلة للشدة والضعف، فالسريعة منها هى الشديدة، لكن بالنسبة الى ماهى اضعف منها، والبطيئة هى الضعيفة بالإضافة الى ماهو اشد، فهى من اللوازم الإعتبارية للحركة التى ينتزع من نسبة الحركة الى الزمان، وهى كيفية واحدة لايسمى باسم ولا يعبر عنها بلفظ وعبارة، وانما التعبير عنها بالسرعة اوالبطؤ، فبعد انضياف مراتب الحركة بعضها الى بعض، كالقلة والكثرة والطول والقصر فى العدد والزمان . محمدحسن عفى عنه .

اصل

الحركة لاتخلوعن حدّمّا من السرعة والبطو ؛ لان كل حركة انما تقع فى شىء مّا ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافةكانت اوغيرها، فى زمان مّا ؛ وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة ، اوبجرى مجراها ، بزمان اقل من ذلك ، فتكون الحركة اسرع من الأولى ، اوبزمان اكثر ، فتكون ابطا منها .

والمراد من السرعة والبطؤ شىء واحد بالذات ، وهو كيفيّة واحدة قابلة للشدة والضعف ، وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما ؛ فما هوسرعة بالقياس الى شىء ، هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر .

اصل

لماكانت الحركة ممتنعةالانفكاك عن هذه الكيفيّة ، وكانت الطبيعة التى هى مبدؤها نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ، كان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتنعاً ، لعدم الاولوية . فاقتضت اولاً امراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اوالكيف اوالوضع اوغير ذلك ، وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه الحركة من رقة القوام وغلظه ، ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وذلك الامر هوالميل .

وهومحسوس فى الحركة الاينيّة ، يحسّه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ايضاً ، كما نجده من الزق المنفوخ فيه اذا حبسناه بايدينا تحت الماء ، وكما نجده من الحجر اذا اسكناه (۱) فى الهواء . فلايحتاج اثباته فيها الى مزيد بيان .

---

(۱) فالميل حالة تقتضى بحسبها الطبيعة حركة الجسم ذى الطبيعة الى جهة او وضع ، ويختلف شدة وضعفاً حسب اختلاف ذلك الجسم فى الكم والكيف والوضع وغيرها، تدبر فيه . محمدحسن عفى عنه .

وكذا فى الحركة الكميّة ؛ لانها مستلزمة للاينيّة ، اذلا بدللنامى والذابل من وارد يتحرك اليه ، اوخارج يتحرك منه(۱) .

وامّاالوضعيّة ؛ فلان اجزاء المتحرك بتلك الحركة يخرج عن امكنتها ، فاستدعت ميلاً ومدافعة .

وكذاالحركةالكيفية اذاكانت طبيعيّة، فانّهالما كان منشاالتبدل فيها حينئذ هوالمتحرك ، فقداخرج نفسه من كيفيّة اخرى ، فله مدافعة من الكيفيّةالثانية ، وهى المراد بالميل فيها .

وكذاالكلام فى الحركةالجوهريّة .

اصل

كل مايقبل الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم البتّة ؛ وذلك لما سيأتى من ان كل جسم فله حيّز طبيعى ، ولايكون لجسم حيّز ان طبيعيّان . فالصورة الكائنة لاتخلو امّا ان تحصل فى حيّزهاالطبيعى ، اوفى حيّز غريب ؛ وعلى الثانى يقتضى ميلاً مستقيماً الى حيزهاالطبيعى ، وعلى الاول كانت قبل الفساد حاصلة فى حيّزغريب ، فكانت تقتضى ميلاً مستقيماً الى حيّزهاالطبيعى .

اصل

لماكان الميل هوالسبب القريب للحركة بوجه مّا ، كان منقسماً الى اقسامها : فمنه مايحدث من طباع المتحرك؛ وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة، كميل الحجر

---

(۱) وبالجملة: لابد فى الحركات الطبيعية من الميل، كما لابد فى الحركات الإرادية من الإرادة، فالميل فى الحركات الطبيعية بمنزلةالارادة فى الحركات الإرادية، فتدبر.

محمدحسن عفى عنه

عندهبوطه؛ والى ماتحدثه النفس، كميل النبات عندتبرزه من الارض، وميل الحيوان عنداندفاعه الارادى الى جهة .

ومنه مايحدث عندتأثير قاسرخارج من الجسم فيه ، كميل السهم عندانفصاله عن القوس . وانما تختلف الاجسام ، فى قبوله والامتناع من ذلك ، بحسب الامور الذاتيّة وغيرها ؛ والاختلاف الذاتى هو الّذى يكون بحسب قوة الميل الطبيعى وضعفه ، وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع ـ كالحجر العظيم ـ ، اكثر امتناعاً من قبـول القسرى ، والأضعف اقل امتناعاً . وما عدا هـذا الاختـلاف يكون بالاسباب الخارجة ؛ وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً ، امّا لعدم تمكن القاسر منه ، كالرملة الصغيرة؛ اولعدم تمكنه من دفع الموانع، كالتبنّه ؛ اولتخلخله الّذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة، كالريشة ؛ اولغير ذلك .

اصـل

لماكان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من المتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ، لان الحركة الواحدة تقتضى توجهاً الى مقصدما ، ويلزمه عدم التوجّه الى غير ذلك المقصد، والحركتان المختلفتان معاً يلزمها التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ، ويمتنع ان يقتضى الشىء شيئاً وعدمه معاً وكان المتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل ـ سواء كانا مستقيمين اومستديرين او مختلفين ، الاان يكون احدهما بالعرض ، كما يجتمع حركتان كذلك ـ ، فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى ، تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعى ؛ فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة، حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ؛ ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعيّة معاً فى افنائه قليلاً ويقوى الطبيعة بحسب ذلك، وياخذ الميل القسرى فى الانتقاص، وقوة الطبيعة فى الازدياد

الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل ؛ ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتد الميل بزوال الضعف ،فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسرى قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيّات المتضادة .

اصل

الحركة لاتكون طبيعيّة الاويكون الجسم على حالة غير طبيعيّة ، كاين غير طبيعى ، اووضع اوكم اوكيف كذلك. وبازاء كل حالة غير طبيعيّة منها حالة طبيعيّة لان الجسم ، اذاخلّى وطباعه ، لم يكن له بدمنها ؛ فاقتضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعيّة فقط ؛ فان كانت غير حاصلة ، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصلها ؛ وان كانت حاصلة ، فهو بعينه يستلزم سكونا . ومعناه انه لايستلزم حركة . فالجسم اذاوصل الى الحالة الطبيعيّة يجب ان يبطل ميله اليه ، ولم يكن له ميل عنه ، فاذن هو عديم الميل فى هذه الحالة .

اصل

لابدبين كل حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لان المبدء القريب لتحرك الجسم من حد الى آخر فى المسافة ــ وهو الميل اومايجرى مجراه ــ ، يجب ان يكون معه . فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول ، وهو آن الوصول، ولاامتناع فى ذلك ؛ اذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آنى الوجود ؛ بالضرورة. ثم اذارجع الجسم من ذلك الحد، او انعطف فلذلك الرجوع او الانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له ؛ لان الميل الواحد لايكون علّة للوصول الى حد معين

وللمفارقة عنه رجوعاً اوانعطافاً ؛ والميل حدوثه فى الآن ؛ وليس آن حدوث الميل الثانى هوالان الّذى صارالميل موصلاً بالفعل ، لامتناع ان يحصل فى الجسم الواحد فى الآن الواحد ميـلان الى جهتين مختلفتين؛ فاذن حدوث الميل الثانى فى غير الآن الّذى صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل . وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة ، وهو المطلوب .

واما الحبّة المرميّة الى فوق اذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركته النزولية حركة عرضيّة ، كحركة جالس السفينة ؛ فلا ينافى سكونها الذاتى ؛ فلايلزم منه سكون الجبل .

اصـل

قدثبت ان الجهات بالطبع اما فوق ، وهو المحيط واما تحت وهو المركز . فالميل الطبيعى امّا يتوخى الفوق وهو الخفة ؛ ويختص بالنار والهواء ـ ، وماغلبا اواحدهما عليه من المركبات. واما يتوخى السفل وهو الثقل ويختص بالارض والماء وما غلبا اواحدهما عليه ومايقتضيه النفوس النباتيّة والحيوانيّة يكون كحركاتها وجهات حركاتها .

واما الميل الذى فى الحركة الوضعيّة المستديرة فلايجوز ان يكون طبيعيّاً لان الميل الطبيعى هرب عن حالة منافرة الى حالة ملائمة ، فـلاجرم اذا وصل المتحرك الى تلك الحالة الملائمة استقر واستحال ان يعود بالطبع الى مافارقه. وما من حالة فى الاستدارة الاويعود اليها المتحرك بل توجهه عنها هو بعينه توجّه اليها وهو ـ رائد حائد ـ فلايكون ذلك بالطبع .

وايضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها الابحسب مايليق باحوال الجسم بماهوجسم وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والاحياز، وليس الموافق

لحال الجسم المعيّن بماهو جسم الا امر محصور فی مکان اووضع لایتعداه فلا یکون مطلوبه من الاوضاع الاواحداً . وکذلك من الاحیاز والمقادیر ولایکون واحداً بالعموم ولامختلفاً بالاعداد ، فان ذلك شان الوجود العقلی اوالنفسی (لیس ـ الا) .

وقدثبت ان حرکات الافلاك مستدیرة وضعیّة، نفسانیّة. فالحرکات البسیطة ثلاثة ، حرکة من السرکز وحرکة الیه وحرکة علیه . وفی کل منها میل بسیط اثنان مستقیمان طبیعیان وواحدمستدیر نفسانی .

اصــل

الشیء اذاکان عدمه مع وجود شیءآخر ـ فاذا صار موجوداً کان ذلك الشی متقدماً علیه باعتبار اقترانه مع هذاالحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده. فتقدم الشیءالمتقدم لیس باعتبار نفس ذاته، ولاباعتبار وصف لازم لذاته ،(لان ذاته قدتوجد مع ذات المتاخر کالأب بالقیاس الی الابن .فاذن قبلیته زائدة علی ذاته ولازم لذاته) ولا نفس عدم المتأخر اذقد یکون بعد وجوده ایضاً، ولااعتبار مرکب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر، اذقد یتحقق هذه الهیئة الترکیبیّة بعد ـ کمااذافرضنا وجودالاب مع العدم الحاصل لابنه بعدالوجود مع انه لیس بهذه الاعتبار متقدماً علی ابنه ـ بل متاخرعنه ، ولاذات الفاعل فانه قد یکون قبل ومع وبعد . وبالجملة لابدلعروض القبلیّة والبعدیّة من امریکون عروضهما له لذاته. اذکل صفة یتّصف بها شیء او اشیاء لا بالذات فلا بدّ لها ان تنتهی الی ما یتّصف بها بالذات لاستحالة التسلسل .

ولا یجوز ان یکون المعروض بالذات للقبلیّة والبعدیّة اموراً متفاضلة غیر منقسمة یقتضی کل منها لذاته سبقاً علی لاحقه ولحوقاً بسابقه، اذ لوفرضنا متحرکاً یقطع بحرکته مسافة یکون لامحالة بین ابتداء حرکته وانتهائها قبلیّات

و بعديّات متصرمة و متجددة على سبيل الاتّصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب ان يكون المعروض بالذات لتلك القبليّات والبعديات امراً لا يزال يتصرم و يتجدد على الاتصال، اتّصال المسافة والحركة بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً والبعد منه قبلا. وهذا هوالمعنى بالزمان .

وصل

وايضاً اذا فرضنا حركة فى مسافة معيّنة بقدر من السّرعة والبطوء، واخرى فى تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فان توافقتا فى الأخذ والترك بأن ابتدءتا معاً وانتهيتا، فلامحالة تقطعان المسافة معاً وان تخالفتا فى الأخذ والترك وكانت احديهما ابطأ فانّها تقطع اقل .

فبين اخذ السريعة الأولى وتركها امكان قطع مسافة بسرعة معيّنة، وامكان قطع مسافة اقل منها ببطئ معيّن، وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الأول لكونه جزء من ذلك الامكان. فهناك امر مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته، ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى مايكون قبوله ايّاه بالذات وهو الّذى عبّرنا عنه بالامكان و هو متصل واحد .

لأنّه لو كان منقسماً الى امور غيرمنقسمة لأدى ذلك الى تركب المسافة من الأجزاء التى لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وليس هو نفس شىء من المسافة والحركة والسرعة والبطئ لأن كل واحدة منها تختلف مع الاتّفاق فيه وتتّفق مع الاختلاف فيه وهو غيرثابت اذ لا يوجد اجزاءه معاً والا لكان اما مقداراً للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول

یلزم کون جمیع‌الحرکات‌الواقعة فی مسافة واحدة اومسافات متساویة،متساویة فی‌ذلك‌الامکان ولیس کذلك .

وعلی‌الثانی یلزم کون زیادةالمادة بزیادته ونقصانها بنقصانه ویلزم کون الأصغر جسماً اسرع حرکة والأکبر ابطأ و اذا ثبت انّه مقدار، و انه متّصل واحد، و انه غیرمجتمع الأجزاء، فلیس هو اذن سوی‌الزمان، اذ هوالمعنی‌منه، فهو اذن موجود .

وصـل

وهو لقبوله‌الزیادة والنّقصان مع اتّصاله‌الغیرالقار، اما مقدار جوهـر مادی، غیرثابت الذات ـبل متجددالحقیقة. او مقـدار تجدده وعدم قراره ، وبالجملة اما مقدار حرکة اوذی حرکة یتقدر به من جهة اتّصاله ویتعدد من جهة انقسامه‌الوهمی الی متقدم ومتأخّر .

فهذاالنحو من‌الوجود له ثبات واتّصال وله ایضاً تجدد وانقضاء فکأنّه شیء بین صرافةالقوة ومحوضةالفعل. فمن جهة وجوده ودوامـه یحتاج الی فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرمه یحتاج الی قابل یقبل امکانه و قـوّة وجوده، فلامحالة یکون جسماً او جسمانیّاً .

وایضاً له وحدة اتصالیّة، وکثرة تجددیّة، فمن جهة کونه امراً واحـداً یجب انیکون له فاعل واحد وقابل واحد اذالصفة الواحدة یستحیل انتکون الا لموصوف واحد من فاعل‌واحد، ومن جهةکونه ذاحدوث وتجدد وانقضاء وتصرم، ففاعله‌القریب المباشر له ـیجب انیکون له تجدد وتصرم وکذا قابله یجب انیکون ممّا یلحـقه اکوان تجددیّة ـ علی نعت‌الاتّصال والوحـدة ، ففاعله علی‌الاطلاق لا بد وانیکون امراً ذا ـاعتبارین، وله جهتان جهة وحدة

عقليّة، وجهة كثرة تجدديّة، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتّصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخّرة ؛ نسبة واحدة و يفعله وما معه، فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقائه معاً اذ الشيء التدريجى الغير القار، بقاؤه عين حدوثه وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويّات ابعاضه المخصوصة.

اصــل

لمّا ثبت ان الزمان هو شيء واحد متّصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرة به، الحافظة له، يجب ان تكون مثله فى الاتّصال الوحدانى. فما هى بالحركات المستقيمة الأينيّة ولا الكميّة ـ لأنّها متوجهة الى غاية(ما) ثم راجعة عنها، لتناهى الأبعاد المكانيّة واستلزام الكمّيّة والكيفيّة للاينيّة فلايتصل شيء منها ـ بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة . فهى لامحالة متكثّرة غير وحدانيّة .

ويجب ايضاً ان يكون اسرع الحركات واظهرها فعليّة، لأن الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير ـ انيّة و اوسعها احاطة ولأنّه كميّة سائر الحركات و عددها ومقدارها المضبوطة هى به ومايكال به سائر الأشياء المكيلة و يعد ينبغى ان يكون اقل كميّة واكثر كيفيّة، ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط و ابعدها من عروض التكثر والانتشار .

فهى اذن اما الحركة المستديرة الوضعيّة التى لاتكون فى المستديرات اسرع منها، وهى الحركة اليوميّة التى بها يتقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار مايقول احد واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومأة وستّة وتسعين ميلاً من محدب الفلك الثامن كما ورد فى الحديث .

واما الحركة فى الطبائع الجوهريّة التى ليس فى الوجود اسرع منها و من

فرط سرعتها لاينالها الحس سيّما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها من حيث انه موجود، واحد بما فيه محدّد للجهات والأمكنة كلّها . لكن الحركة الوضعيّة اليوميّة من توابع الحركة فى الجوهر وفروعها لما تقرر ان الحركة فى العرض فرع الحركة فى الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهريّة التى للطبائع لذلك . وايضاً فانا قد بيّنا ان الطبيعة ذات جهتين، جهة وحدة عقليّة ثابتة ، وجهة كثرة تجدديّة زائلة ، وانها مشتملة على ماده شأنها القبول ، وبالجملة لها كل مالابدّ منه فى فاعل الزمان وقابله من الصفات التى ذكرناها .

فاذا ثبت ان الزمان لابدّ له من محل وحافظ على الصفات المذكورة ، و ثبت ان الطبايع الجوهريّة كذلك، وليس شىء آخر بهذه المثابة الا بتبعيّتها ، فليكن (هو-هى) فالحركة الحافظة للزمان اذن هى الحركة فى الطبائع الجوهريّة التى تثبت لها بالذات وهى الكون والفساد اللذين لها عن العدم واليه، و من هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقا، والمراد وجود الطبايع اذهى المفتقرة الى المقدار وهى ان كانت لجميع الأجسام والأنفس الا ان القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكل ، هى الاحرى بأن يستحفظ بها الزمان. لأنّه المتقدم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد له نفس واحدة، وعقل واحد ، كما تبيّن فى محله، .

ولأن الطبايع العنصريّة لا تخلو عن التضاد والتفاسد بسيطة كانت اومركّبة فليس فى واحد منها دوام اتّصالى، والمجتمع من الحركات المقطّعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام، لايكفى فى تحديد الزمان لأنّه مقدار متّصل لاحدود فيه ، فمحدّد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة على النحو المذكور .

وصل

فالزمان هو مقدار الطّبيعة ــ من جهة تقدمها وتأخّرها الذاتيّين ، كما ان الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة . فللطبيعة امتدادات .

احدهما تدريجی زمانی يقبل الانقسام الوهمی الی متقدم ومتأخّر زمانيين.

والآخر دفعی مكانی يقبل الانقسام الی متقدم ومتأخّر مكانيّين . وليس اتّصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، اعنی الحركة ، كما ليس اتّصال الثخن غير اتّصالها من جهة الامتداد المكانی اعنی كونها ذات ابعاد. بل (هاهنا) شیء واحد من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغير القارة ــ يسمى حركة ، ومن حيث تعيّنه المقداری يسمی زماناً، كما ان هناك شيئاً واحداً يتعدد بالاعتبار فحال الزمان مع الصورة الطبيعيّة ذات الامتداد الزمانی ــ كحال الثخن مع الصورة الجرميّة، ذات الامتداد المكانی .

اصل

الزمانيات تحتاج (فی عروض التقدم والتأخّر والمعيّة لها) الی الزمان . و اما اجزاء الزمان فهی بنفس ذاتها متقدمة ومتأخّرة ومع، لا بشیء آخر. وتقدمها وتأخّرها عين معيّتها فی الوجود، لأنّها عين نحو وجودها ــ ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها. فهی وان كانت متشابهة الا ان اختلافها بالتقدم والتأخّر من ضروريّات حقيقتها ، لأن حقيقة الزمان اتّصال امر متجدد متقض لذاته، فأجزاؤه لا يمكن ان تكون لذواتها الا متقدمة ومتأخرة ومع وظرف وجوداتها انفسها. فهی قبليّة وقبل و بعديّة وبعد ومعيّة ومع باعتبارين .

اصــل

الآن له معنیان، احدهما مایتفرع علی‌الزمان وهو اطرافه ونهایاته‌الغیر المنقسمة المفروضة فیه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر . اما کونه فاصلاً فلأنّه یفصل الماضی عن‌المستقبل، وهو بهذاالاعتبار واحدبالذات، اثنان بالاعتبار. فان مفهوم کونه نهایة للماضی غیرمفهوم کونه بدایةللمستقبل.

واما کونه واصلاً فلانه حدّ مشترك بین‌الماضی والمستقبل ولأجله‌یکون الماضی متّصلاً بالمستقبل وهو بهذاالاعتبار واحد بالذات والاعتبار جمیعاًلأنه باعتبار واحد یکون مشترکاً بین‌القسمین لأنّه جهة اشتراکهما. والمعنی الثّانی مایتفرع علیه‌الزمان وهوالّذی یفعل‌الزمان المتّصل بسیلانه، ویقال لــه: الآن السیّال. وقد سبق تحقیق وجوده، والفرق بینه وبین‌المعنی‌الأول و ان اعتبار الآن فی‌ذاته غیراعتبار کونه فاعلاً بحرکته وسیلانه للزمان کالنقطة بالنسبة الی الخط والحرکة التوسطیّة بالاضافة الی‌الأکوان الدفعیّة والوصولات‌الآنیّة .

اصــل

حدوث‌الأشیاءالزمانیّة علی ثلاثة انحاء. لأنّها اما ان تحدث دفعة فی آن من‌الآنات، فینطبق حــدوثها لا محــالة علی ذلك الآن ـ کالوصــول والمماسّة والانطباق ونحوها .

واما ان تحدث فی‌مجموع زمان معیّن علی نحوالانطباق علیه بحیث ینفرض فیهاالأجزاء بازاء ماینفرض من‌الأجزاء فی ذلك‌الزمان فیکون وجود کل جزءمنها فی جــزء معین من‌الزمان کالحــرکة بمعنی‌القطع ، بل‌الطبائع کلّها علی مــا مرّ بیانهما. ومثل هذاالحادث بقاؤه عین حدوثه .

اما ان تحدث فى جميع الزمان لاعلى نحو الانطباق عليه بل بان يوجد فى كل جزء ينفرض فى ذلك الزمان . ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لايستلزم ذلك . فان الحادث مايكون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آنى اولا ؟

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط كما مرّ وكذا الآن السيّال الذى هو الموجود من الزمان وحدوث الزاوية واشباهها . وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث فى تثليث الاقسام : لكن ليس نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه(١) فان وجود الآن الذى هو طرف الزمان على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسّة واللاانطباق والفساد وامثالها(٢) .»

اصل

الحادث زمانياً كان اوذاتياً يستلزم المسبوقيّة بالعدم اواللاوجود . اما الزمانى فظاهر واماالذاتى فلان مايكون وجوده من غيره لايكون موجوداً قبل ان يوجده ذلك الغير، فلا يكون موجوداً لوانفرد . وحال الشىء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره قبل حاله من غيره ، قبليّة بالذات . فاذن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه اولاوجوده وهذا مثل ماتقول : حركت يدى فتحرك المفتاح اوثمّ تحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح فتحركت يدى . وان كانامعاً فى الزمان. اوتقول: الشعاع من النيّر . ولا تقول : النيّر من الشعاع . وان لم ينفكّ احدهما عن الآخر بحسب الزمان ومالايدخل تحت الزمان لايتّصف بالقدم والحدوث الزمانيّين فلا فرد للقديم الزمانى لما مرّ من حدوث كل مايدخل تحت الزمان بحسب الزمان .

---

(١) اى وجود .

(٢) من الأشياء التى وجودها دفعى فى آن من الآنات ينطبق وجودها عليه .

اصـل

قد دريت ان الجسم والجسمانى لايكون علّة فاعليّة لشىء وان علّة الشىء لابد ان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشىء . ففاعل الزمان والحركة اذن منزه عن الزمان والحركة . فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو فى طرف هذه السلسلة اصلاً بل هو خارج عنها نسبته الى جميع اجزائها نسبة واحدة ،

وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لازمان له اصلاً لأنه اذا اخذ ما فى العالم من الازمنة والزمانيات كلّها بما هو شىء واحد مسمّى باسم واحد، فلم يبق شىء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع والا لم يكن المجموع مجموعاً على قياس ماياتى فى المكان بعينه . وكما ان الحركة على قسمين احديهما متصلة كحركة الطبائع والافلاك وما فيها . والأخرى منفصلة كحركات العناصر وما منها ـ التى لها ابتداء زمانى وانتهاء زمانى ، فكذلك الزمان ايضاً على قسمين بوجه .

احدهما الزمان المتّصل وهو مقدار حركة العالم من الايّام والليّالى والشهور والسنين والقرون .

والثانى الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان وفصول السنة . فكما ان عمر الشخص ومدة تكونه لايمكن ان يكون متحققاً قبله فكذلك عمر العالم ومدة تكونه لايمكن ان يكون حاصلاً قبله .

فصـل

ان ماتوهمته طائفة من الغاغة ان بين البارى تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً ممتداً بتماديه الوهمىّ فى جهة الازل الى لانهاية ، ومنتهياً

فى‌جهة‌الابد عند حدوث اول العالم ، فمن تكاذيب اوهامهم الظلمانيّة و تلاعيبها .

اذلايتصور فى‌العدم‌الصّريح الساذج والليس الصرف البات حد ، وحد ، وتصرم ، وتجدد ، وفوات ولحوق ، وامتداد ، وانقضاء ، وتمادوسيلان ، ونهاية ولا نهاية . على انه لوصح ذلك لكان هوالزمان بعينه اوالحركة بعينها اذكان متكمّماً سيالاً كله ازيد لامحالة من بعضه ، وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة وللزم انيكون البارى سبحانه واقعاً فى‌حد بعينه من‌ذلك الامتدادالعدمى ـ (تعالى عن ذلك) و العالم فى‌حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلّل ذلك‌الامتداد الموهوم بينه سبحانه و بين‌العالم ويتصحح تأخرالعالم وتخلفه عنه فى‌الوجود .

فاذا كان غير متناهى التمادى كما فرضوه لزم ايضاً انيكون غيرالمتناهى محصوراً بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه .

و ايضاً فان حدود ذلك‌الامتداد سواسية متشابهة اذلااختلاف فى‌العدم ولا مخصّص من استعداد اوحركة اوغير ذلك . فلم اختص‌العالم بهذاالحد ولم يكن حدوثه فى‌حد آخر قبله .

و ايضاً فان‌المتقدس عن‌الغواشى و العلايق يكون له مع اى‌امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده ، معيّة غير متقدرة على سبيل واحد ويكون محيطاً بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك الامتداد ، اوموهوماً .

فاذن اختصاص‌العالم بحد من حدود ذلك‌الامتداد الموهوم لايثمر تأخره وتخلفه عن‌البارى الحق سبحانه اصلاً . فانه اذا كان امتدادالزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذاالسبيل ، فالزمان‌الموهوم اجدر بذلك .

* واعلم ان ماذكره المحقق‌الفيض فى‌هذه‌الصفحة مأخوذ من‌الحكيم‌البارع الكامل السيدالداماد وعباراته الفصيحة منقولة عن‌القبسات التى صاحبها اميرالبيان ورأس‌الفضائل الإنسانية (جل‌ـش) .

فصل

ان قول القائل : ان العالم يسبقه عدم زمانی . ان اراد به ماذكرناه فی معنی الحدوث الزمانی فی الطبائع والنفوس ، فله وجه وجيه ، كما بيناه والا" لم يمكنه الاعتراف به . لأن العالم جملة ماسوی الله فالزمان من العالم فكيف يتقدم عليه حتی يكون تقدم العدم عليه تقدماً زمانياً ؟ . وان قال : انه كان وقت لم يكن فيه العالم . فهو مخالف لمدعاه . اذليس قبل العالم وقت . وان قال : انه ليس بازلی . يستفسر الأزلی وعاد الترديد والمحذور المذكور . وان قال : الذی فی الذهن متناه . نسلّم له ان القدر الذی فی ذهنه من اعداد الحركات متناه ، ولكن لايلزم من ذلك توقف وجود العالم علی غير ذات الباری . ثم اذا فرض له مجموع (ما) فهو ايضاً حادث .

وان قال : اعنی بالحدوث انه كان معدوماً فوجد . ان اراد بمفهوم كان السبق الزمانی فهو مع كونه تناقضاً ، يخالف مدعاه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم ، وان اراد به السبق الذاتی فهو الحدوث الذاتی .

وان قال : ان الباری (تعالی) مقدم علی العالم بحيث بينه وبين العالم زمان . فليس هذا مذهبه ، اذليس قبل العالم شیء غير ذات الباری سبحانه ، فلم يبق له ان اذيقول : توقف العالم علی غير ذات الله ، ولم يكف فی وجوده ذاته وصفاته . وهو كماتری شرك محض لايتفوه به مؤمن . (تعالی الله عما يشركون) .

وصل

قال بعض الحكماء : بما يقال لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث علی سبيل التبصرة والتنبيه ، : هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لابدّ منه ، مثل

یوم اوشهر اوسنة معيّنة . اويكفى فيها اىّ مدة كانت ، فانه يقول حينئذ : بل يكفى فىحدوثالحادث سبق اى مدة كانت يتقدم فيهاالعدم ويتبعه الوجود . فيقال : وهل يكتفى التصور والعقل فىذلك بسنة واحدة يتقدم فيهاالعدم ، ثم يتبعه الوجود . فيقول : نعم . فيقال : ان كان بدلالسنة شهر واحد فهل يكفى ام لا ؟ فهو لامحالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل فىالسؤال الى يوم والى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة ، فيتنبّه بذلك حينئذ على انالزمان لاتأثير له فىالحدوث ، لأنالمؤثر لايكون كثيره فىالتأثير مثل قليله، وانما يكون كلالتأثير لكلالأثر ، فاذا ارتفع بعضالزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شىء من معنىالحدوث ، فرفع جميعالزمان لايرفع الحدوث ، وانما يؤثر فىضعفالتصور ، حتى ان كان تقدمالزمان ، تحقق الحدوث وان ارتفع لم يرتفع .

وقد ظهر ممّا ذكر انّه لامدخل لتناهى سلسلةالزمان ولا تناهيها فىحدوث العالم اصلاً .

قال بعض اهلالمعرفة : ان اهلالنظر اذا فحصوا عن هذاالعالم ، فلم يجز لهم انيطلبوا له بدواً زمانياً والا لتأدى بهم الطلب الىالوسواس . بليجب لهم انيأخذواالزمان من اجزاء العالم كما فعله الالهيّون ـ حيث اخذواالعالم بما فيه ومعه جملة واحدة ، كأنّها شخص واحد ، فبحثوا عن علّة بدوه.(۱)

قوله حتى انكان تقدمالزمان (الىآخره) من تتمةالكلام السابق على قوله وانما يؤثر وقوله وانما يؤثر جملة وقعت فىالبين تدبر. محمدحسن عفىعنه .

(۱) پسنشايدگفتن كه ابتداء عالم كيست بلكه بايد گفت كه ابتدا عالم كيست تدبر فيه. محمدحسن عفىعنه .

وصل

فالصواب ان یقال : الحق موجود بذاته ، والعالم موجود به . فان سأل متوهّم : متی کان وجودالعالم من وجودالحق ؟ قلنا : متی سؤال عن زمان ، والزمان مخلوق لله عزوجل ، فهذاالسؤال باطل ، اذلیس الاّ وجود صرف خالص لاعن عدم ، وهو وجودالحق ووجود عن عدم ، وهو وجودالعالم ولا بینیّة بین الوجودین ولا امتداد الاّالتوهم المقدرالذی یحیلهالعلم. قال بعض اهل المعرفة: انالممکن مرتبط بواجبالوجود فیوجوده وعدمه، ارتباط افتقار الیهفیوجوده فان اوجده لم یزل فیامکانه ، وان عدم لمیزل عن امکانه ، فکما لم یدخل علی الممکن فیوجود عینه بعد ان کان معدوماً ، صفة تزیله عن امکانه ، کذلك لم یدخل علیالخالق الواجبالوجود فیایجادهالعالم ، وصف یزیله عن وجوب وجوده لنفسه فلا یعقل الحق الا هکذا ولا یعقل الممکن الاّ هکذا ، فان فهمت علمت معنیالحدوث ومعنیالقدم، فقل بعد ذلك ماشئت. فاولیّة العالم وآخریته امراضافی فالأول منالعالم بالنسبة الیمایخلق بعده والآخر منالعالم بالنسبة الی ماخلق قبله .

ولیس کذلك معقولیّة اسمالله بالاول والآخر والظاهر والباطن. فانالعالم یتعدد والحق واحد لایتعدد ولا یصح انیکون اولاً لنا ، فان رتبته لاتناسب رتبتنا ولا تقبل رتبتنا اولیته ولو قبلت رتبتنا اولیته لاستحال علینا اسمالاولیّة بلکان ینطلق علینا اسمالآخریّة لأولیته ولسنا بثان لهتعالی عنذلك(۱) فلیسهو

---

(۱) سر مطلب آنستکه وجود صرف واحد منجمیعالجهات، ثانیازسنخ خودندارد هرچه درعالم فرض شودثانیاو نیست بلکه ظهور وتفصیل وفرقان آن اصل واحداستکه ازهستی بهرهای غیرازظهور او ندارد .

باول لنا . فلهذا كان عين اوليته عين آخريته وهذاالمدرك عزيزالمنال يتعـذر تصوره على من لاانسة له بالعلوم الالهيّة الّتى يعطيها التجلّى والنظر الصحيح .

واليه كان يشير من قال : عرفت‌الله بجمعه بين‌الاضداد ، ثم يتلو «هوالاول والآخر والظاهر والباطن.» قال : فقد ابنت لك عن سرالازل وانه نعت سلبىّ يعنى به انه عبارة عن نفى‌الاوليّة الاضافيّة بان يوصف به وهو وصف لله تعالى من حيث‌كونه الهاً كما ان‌الأبد عبارة عن‌نفى‌الآخريّة الاضافيّة بان يوصف به.»

اصـل

كل جسم نسب الى‌مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير اجزائه، ويصح انتقاله منه بالكليّة او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لـم ينتقل ، ويصح حصول جسمين فى‌واحد منه على سبيل‌البدل ولا ينتقل بانتقال‌الجسم ولايحصل معه مباينة بحسب‌الوضع‌فيه‌بل‌هو‌بجملته مساوله . فهذه امارات‌المكان وخواصّه وهو لايجوز ان يكون امراً غير منقسم ولا ان يكون منقسماً فى‌جهة واحـدة فقط لاستحالة حصول الجسم فى‌النقطة اوالخط .

فهو اما منقسم فى‌جهتين فيكون سطحاً اوفى‌الجهات فيكون بعداً ، واذا كان سطحاً لايجوز ان يكون حالاً فى‌المتمكّن والا لانتقل بانتقاله ، بل‌فيما يحويه. ولابدّ ان‌يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من‌جميع‌الجوانب والا لم‌يكن مالئاله واذا كان بعداً لم يجز ان‌يكون عرضاً لتوارد المتمكّنات عليه ولا مادّياً والاّ لزم تداخل الجواهر الماديّة فهو اماالسطح الباطن(۱) من‌الجسم‌الحاوى المماس للسطح الظاهر من‌الجسم المحوى . واماّالبعد المجرد المنطبـق على

---

(۱) اذاالجسم ممتد ومحال ان‌يكون‌الغير‌الممتد مكاناً للأمر‌الممتد وهو ظاهر .

قوله (سطراول) : فلهذا كان عين...فى الأسفار: كان اوليّته...   محمدحسن عفى‌عنه

مقدارالجسم بكليّته ولا استبعاد فی‌وجودالبعد المجرد عن‌المادة بعدالتصديق بوجودالصور الخياليّة والمناميّة المعلومة بالضرورة ،

وان فی‌الوجود عالماً مقدارياً محيطاً بهذاالعالم لاكاحاطة الحاوی(۱) للمحوی بل كاحاطة الطبيعة للجسم(۲) والروح للبدن كما يأتی بيانه ان‌شاءالله ،

غاية‌الامر ان‌ذلك ممّاليس بقابل‌للاشارة الحسّية والمكان قابل لها بتبعيّة المتمكن ويتعين بتعيّنه ولا ضير فی‌ذلك .

واما حديث امتناع التداخل فقد ثبت ان‌ذلك مختص بالماديات .

وايضاً فاذا فرضنا خروج‌الماء من‌الاناء مثلاً وعدم دخول الهواء فيه يلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجوداً .

وايضاً فان كون‌الجسم فی‌المكان ليس بسطحه فقط بل و بحجمه فيكون كالجسم ذااقطار ثلاثة ، فهو اذن ليس الاّ البعد .

---

(۱) فيكون‌المتمكن محتاجاً اليه فيلزم احتياج‌الجوهر الی‌العرض وهو كماترى . محمدحسن عفی‌عنه

(۲) بأن يكون كل من‌المحيط والمحاط بياناً للآخر ويكون‌الإشارة الی‌احدهما غير ما للآخر بل‌الإحاطة المقصودة نوع آخر من‌الإحاطة كاحاطة‌المطلق للمقيد والباطن على الظاهر والعاكس والشخص على‌العكس والظل فتأمل فيه جداً لعلك تدری ماهوالحق حق الدراية والفهم. محمدحسن عفی عنه .

(۳) ومن هذاالقبيل احاطة الكل على‌الأجزاء .

(٤) كما هو ظاهر على‌القول بالسطح.

(٥) ومن هذاالقبيل احاطة‌الكلی للجزئيات وكذااحاطة‌العوالی للسوافل فی‌المراتب الطولية .

اصل

کل جسم فله حیّز طبیعی من ربّه یطلبه عندالخروج عنه باقرب الطرق .

لأنا اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثیراتالأمور الخارجة عن ذاتـه لکان فیحیّز معین لامحالة واذ ـ لاقاسر ـ فهو انما یستوجبه لذاته وطبیعته ، المستفادة من ربّه ونعنی بالحیّز المکان لکن لابما هو مکان بل بما هو فیجهة مخصوصة وله وضع مخصوص منالجسم المحدد للجهات مع ترتیب بین اجزاء العالم فانالمکان بما هو مکان لیس طبیعیاً لجسم منالاجسام اصلاً سواء کان بعداً مجرداً ، او سطحاً. اما علیالأول فلتشابه اجزائه فیالماهیّة والحقیقة ، کما یشهد بهالنّظر الصحیح فلا اختصاص لبعض اجزاءه بکونه طبیعیاً لبعضالاجسام دون بعض .

واما علیالثانی فلانه یلزم ان تسکنالارض بطبعها لوفرضت فیما بینالماء فیایّ موضع کان ـ سواء انطبق مرکز ثقلها علی مرکزالعالم ـ املا، وانیتحرك الارض بطبعها لوفرضت فیوسطالعالم غیر محاطة بالماء واللازمان ، کلاهما ظاهرالبطلان فکذا الملزوم . فالمطلوب بالطبع للاجسام انما هوالوضع والجهة والمکان مطلوب بالعرض .

فالارض مثلاً انما تطلب مکانها الذی هی فیه لأنّه تحت جمیعالامکنة ، والماء یطلب ان یکون محیطاً بالارض بکلیّته بشرط انتکونالارض علی مرکز العالم .

اصل

لماکان طبیعةالاجزاء هیبعینها طبیعةالکل فکما انالطبیعة فیالکلّ یقتضی

ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى‌المحدد المحيط ، فطبيعة الجزء فى‌مادته يقتضى ذلك من‌غير تفاوت فيتحرك الى‌تلك‌الجهة والحيّز، ويكون ميله‌الطبيعى الى جانب كلّه والى حيّزه ، فاذا وجد بينه وبين كلّه جسم غريب شقه وخرقه ان امكنه حتى اتصل بكله على وجه يكون حيّزه ـ حيّز كله ، فاذا اتصل بكله اوبقطعة اخرى من نوعه استهلكا بتعينهما وتشخصهما وحصل من‌المجموع امر آخر له تعيّن منفرد وكان‌الطلب واقتضاء الحيّز له من غير ان‌يكون لأجزائه طلب مستقل ، فان افرادالطبيعة الواحدة شديدة الالتيام بحيث يتّصل بعضها ببعض و يصير‌المجموع امراً واحداً ويفنى كل منها ويستهلك .

ثمّ ان‌التركيب حيث لايقتضى زيادة فى‌التجسّم فلا احتياج بسببه الى‌مكان زائد على ماكان للبسائط فأمكنة المركّبات هى امكنة البسائط بعينها اعنى مـا يقتضيه الغالب من‌اجزائها اوماتفق وجوده فيه، اذاتساوت الميول فيه وتجاذبت، ان امكن وجود هذاالجسم .

اصـل

اذا ثبت ان‌الحيّز هوالمكان من حيث‌الجهة‌المخصوصة والوضع‌المخصوص فما لاوضع له ولا جهة بالنسبة الى شىء (ما) ، لاخلاء ولا ملاء ، فلا حيّز له .

فاذا اخذ مجموع مافى‌العالم من‌الاحياز والمتحيّزات كلّها بما هى شىء واحد مسمّى باسم واحد ، فلم يبق شىء خارجاً منه خروجاً وضعياً ، حتى يكون حيّزاللمجموع اويكون للمجموع وضع وجهة‌بالنسبة اليه والاّ لم‌يكن‌المجموع مجموعاً فلا حيّز للعالم جميعاً كما لازمان له جميعاً وكما لاعدد لجميع‌الاعداد والمعدودات من جنسها ،

وذلك لأنها اذا فرضها الذهن بحيث لايشذّ عنها عدد، ولا معدود، لايكون

بهذاالاعتبار مقسوماً ابداً ولا عاداً ولا معدوداً .

فكذلك حكم مجموع الاجسام والكميّات المتحيّزة اذا اخذت باجمعها ، كأنها شيء واحد ، فلا يخرج عنه جسم ولا مقدار ، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه فيكون حكمه حكم النقطة بل ارفع منها عن التحيّز لكونها ذات وضع بوجه بخلافه .

ومن هنا يظهر ان الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار بل لها نشأة ثانية داخل حجب السّماوات والأرض كما قال الله سبحانه : «وننشئكم فيما لاتعلمون.»

فصل

قال بعض العلماء : ان اشرف المبدعات هو العقل ، ابدعه الله بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالأمر(۱) فقط ولا يقال فى الامر : انه مسبوق بالبارى تعالى ولا لامسبوق . بل التقدم والتأخّر انما يعتوران على الموجودات التى هى تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم المؤخر لاالمتقدم المتأخّر .

وما دون العقول هو النفس وهو مسبوق بالعقل والعقل متقدم عليه بالذات لابالزمان والمكان والمادة فالسبق بالذات انما ابتدء من العقل فقط والسبق بالزمان انما ابتدء من النفس والسبق بالمكان انما ابتدء من الطبيعة .

---

(۱) بل هو نفس امره تعالى لأنه موجود بوجوده وهو نفس ظهوره وتجليه لأنه عين وجود المنبسط ونفس كلمة الكن وهى اول كلمة شقت اسماع الممكنات وهذا يرجع الى قوله وقول استاذه الأجل: ان العقل موجود بوجود الحق وباق ببقاءه لا بابقاءه بخلاف الماديات حيث انها موجودة بايجاده وباقية بابقاءه وان قيل ان العقول غير مجعولية الحق الصرف (ج.آ.)

فالطبیعة اذن سابقة علی‌المکان والمکانیّات ، ولا یعتورها المکان . بل یبتدی المکان من تحریکها اوحرکتنا فی‌الجسم .

والنفس سابقة‌علی‌الزمان والزمانیّات ولایعتورها الزمان بل‌الزمان والدهر یبتدی منها اعنی من‌شوقها الی‌کمال‌العقل، والعقل سابق علی‌الذوات والذاتیات ولا یعتورها الذات والجوهریّة انّما یبتدی منه اعنی هو مبدءالجوهر .

والأمر سابق علی‌الذوات والجواهر والدهر والزمان والمکان والجسم والمادة والصورة ، لایوصف بشیء ممّا تحته الاّ بالمجاز .

ومن له‌الخلق والأمر فله‌الملك والملك وهوالاول والآخر حتی یعلم انه لیس بزمانی «وهوالظاهر والباطن» حتی یعلم انّه لیس بمکانی ـ جل جلاله وتقدست اسماؤه ـ ونعنی بالأمر : القوة الالهیّة .

محمدبن علی‌رضابن آقاجانی

- ۹ -

یکی از تلامیذ فاضل ومتتبّع وبارع محمدبن ابراهیم شیرازی (صدرالمتألهین –م ۱۰۵۰–) **محمدبن علی‌رضابن آقاجانی** شارح‌فاضل کتاب‌قبسات ثالث‌المعلمین وسیدالحکماء والمجتهدین **سید محقق داماداست** که ازمحققان عالیقدر دوران بابرکت‌**صفویه** (قدس‌الله ارواحهم) میباشد. ازاین دانشمند بزرگ اثری درکتب ارباب‌تراجم دیده‌نمی‌شود، و اگر شرح نفیس وی بر کتاب قبسات، که نسخهٔ آن بخط مؤلف ومنحصربفرداست باقی‌نمانده‌بود ازاین‌مردعالیقدر ودانشمند بزرگوار اثری درصفحهٔ وجود باقی نمانده‌بود .

بحسب ظاهر شارح قبسات ازمردمان استرآباد (گرگان)است که بعداز تحصیل در خدمت **صدرالمتألّهین** علی‌الظاهر حوزهٔ علمی شیراز را ترک نموده و به‌مسقط‌الرأس‌خود مراجعت نموده‌است(۱). شارح قبسات در انواع واقسام مشارب حکمی ازطریقهٔ مشایی و

---

(۱) از شرح شارح علامه بر قبسات فقط مرحوم فاضل کامل حاج شیخ محمود بروجردی که‌اصل کتاب قبسات را چاپ‌کرده‌است نام‌برده‌است. مرحوم **حاج شیخ محمود بروجردی** که ازفضلای ساکن طهران بود ودر دوران ناصرالدین شاه قاجار می‌زیست وگویا تااواخر سلطنت مظفرالدین شاه وبا تا اوائل عصر محمدعلی‌شاه قاجار زنده‌بوده‌است درصفحهٔ آخر قبسات یعنی پشت صفحهٔ آخر در ذیل ترجمه احوال سید محقق داماد گوید: من در سفرمشهد در اثنای طریق در استرآباد در منزل یکی از فضلای آن‌سامان شرحی برکتاب قبسات تألیف‌یکی‌از تلامیذ ملاصدرای شیرازی بخط‌مؤلف‌شارح دیدم ولی اسم‌اورا فراموش کرده‌ام .

«...وبشریکم طلبةالعلم‌انی‌بعدزیارتی امامناالمدفون فی‌ارض‌الطوس –علیه‌انمی صلوات‌رب‌العباد– سلکت مسلك جرجان –گرگان– ونزلت‌بلدة–استرآباد– وارداً علی‌واحد (الف) من‌اعاظم‌ارباب‌الفضل...

(الف) باید تحقیق‌نمود که این –واحد– از اعاظم ارباب‌فضل چه‌کسی بوده‌است؟ چه‌بسا ایشان اولاد مؤلف باشد .

←

اشراقی و علم کلام متبحّر ودر عرفانیات ومعارف صوفیهٔ اسلامی دارای اطلاعاتی وسیع و در ادبیات عرب صاحب‌نظر وازقرارمعلوم در حدیث وتفسیر مطّلع ودارای قلمی روان و تحریری شیواست. مباحث علمی‌را باکمال تسلط ودرنهایت تضلع تحریر نموده‌است .

شارح در مقدمهٔ خود برشرح کتاب قبسات جهت آنکه شرح‌او مطابق اصل کتاب‌باشد، احاطه وتبحرخویش‌را به‌لغات واستعمال کلمات معضلات وبیان اصطلاحات و تدرب‌خودرا در تحریر مطالب اظهار نموده ومؤلِّف کتاب ومؤلَّف را بسیار ستوده و کتاب را یکی از عالی‌ترین کتب حکمی بل‌که بهترین اثر در حکمت وفلسفه دانسته و **سیدداماد** را در زمرهٔ

→

نظفرت‌عنده بشرح للکتاب [ای‌القبسات] یقرب‌من‌ثمانین‌الف بیتاً، شرحه‌احد من‌تلامذة **مولاناصدرالدین الشیرازی** بتاریخ (شرح‌قبسات ــ ۱۰۷۱) ولایحضرنی‌الآن ذکره...» .

نگارنده مدتها بود آرزوی یافتن این‌شرح را داشتم تااینکه ٦سال قبل درکتابخانهٔ استادبزرگ آقای **هنری‌کربن** این‌شرح را دیدم ومسلماً این‌همان شرحی‌است که مرحوم حاج شیخ محمود بروجردی آن‌را دیده ومعرفی نموده‌است .

حاج شیخ‌محمود از شیفتگان کتب حکمی وعرفانی‌بود وبسیاری ازکتب زیرنظر او بسیار پاکیزه وکم‌غلط چاپ ومنتشرشده‌است. آن‌مرحوم آرزوی چاپ این‌کتاب را داشته و توفیق حاصل ننموده‌است .

مؤلف شارح درمواضع متعدد شرح تصریح باسم آخوند **ملاصدرا** استاد کبیرخود نموده و بسیار با عظمت از استاد یادکرده‌است ازجمله درچندمورد ازمطالب منتخب دراین‌مجموعه ودرسایر مطالب شرح خود ودرجایی‌گوید: وذهب الیه استادنا الذی کان افضل‌الحکماء فی‌الدورة الحکمةوالمعرفة. درجایی‌دیگر گوید: والیه مال استادی‌الذی کان قال‌العصمة علماً وعملاً ..

شارح‌قبسات بااینکه شاگرد ملاصدراست تمحض درفلسفهٔ‌او ندارد، ودرمبانی ملاصدرا بطورکامل راسخ‌نیست، ودرمقام تحریر قواعد فلسفی بطورجامع‌الاطراف مبانی استادرا مورد لحاظ فکری قرار نمی‌دهد وگاهی دربرخی از مطالب زیاد تحقیقی بطورکامل غور نمی‌نماید و بمشرب شیخ رئیس مأنوس تراست ازمسلك استادخود. وی درمقامات ومراتب‌تحقیق وتدقیق تمرتبهٔ ملاعبدالرزاق‌لاهیجی‌نمیرسد وهرگز هم‌سنگ او نیست ومطالب ناپخته درمطاوی تقریرات او دیده می‌شود. چون درمنتخبات‌فلسفی جای بسط زیاد ونقل مباحث بیش‌ازحدمتعارف لایق این‌مجموعه امکان‌ندارد. یك بررسی کامل و اساسی دراین‌کتاب ونقد تحلیلی وتحقیقی اساسی ازاین‌شرح باید درجای‌دیگر انجام بگیرد ویا بطور مستقل رساله‌ای در این‌امر نوشته شود .

روان وتحریری شیواست . مباحث علمی را باکمال تسلط ودرنهایت تضلع تحریر نموده‌است .

شارح درمقدمهٔ خود برشرح کتاب قبسات جهت آنکه شرح اومطابق اصل کتاب باشد، احاطه وتبحرخویش را به لغات واستعمال کلمات معضلات وبیان اصطلاحات وتدرب خودرا درتحریرعبارات پیچیده واحیاناًغیرمأنوس اظهارنموده‌ومؤلف‌کتاب ومؤلف‌رابسیارستوده و کتاب‌رایکی‌ازعالی‌ترین کتب‌حکمی‌بل‌که بهترین‌اثردرحکمت وفلسفه‌دانسته وسیدداماد‌را از بزرگترین مشایخ حکمت در ادوار واعصار حکمی و فلسفی بحساب آورده و گفته‌است : بااین‌کــه مشاغل من زیاد است برای‌آنکه اهل عناد ولجاج بدانند که طعن آنها بااین‌کتاب ناشی از جهل آنان‌است بمضامین این اثر ملکوتی بشرح‌مشکلات وحل‌معضلات‌آن‌پرداختم.

«ذوالرای السدیدوالعقل‌الرصید اذا لم یعتمد لتمویه‌او التعصّب اوریاسة وغلبة اذا سرح‌النظر فی‌هذاالکتاب بعین‌النصفة، ینجلی علیه انه جهینةالاخبار، حلیلةالأسرار، لایدرکه القیاس، ولا یلحقه الالتباس، قرن لیانهٔ بعز ونکب عن مذهب کرّ کفّ عن هضم بِرّی ، وبرّی عن دنس غوّی. الاّ انه هوالمهرةالآبیة العنان ، والمطیّة البطیّة الإذعان و ..... والزبدة المتعسرة الاقتناح ، والقلعة المستصعبة الافتتاح .

فمؤنته کثیرة ، ومعونته یسیرة ، وعشرته صلفة ، وخلوته عناء ، وعلی خبرته غشاء ... وان‌غموضه لکلال العقول ، لالإختلال الأصول ، انمیسمه صون ، وخلقته عون ، لکن بین الکتاب وبین بضاعتهم بون ...

ولما ولجت مصطبته متجرعاً القصص ، کما یلج العصفور القفص ، بریا من‌غمز التبعات، آمناً من کیدالسعاة ، وسمعت ماتـسمعهم یقولون من فرط‌العناد الصراح ، وقلةالتمیز . . .

برای ما بعد از تفحص زیاد و تصفح آثار ارباب تراجم معلوم نشد که مؤلف شارح محقق درکجا متولد شده‌است، درچه‌مکانی و در کدام بلده از بلاد ایران می‌زیسته‌است، در کجا بدرس ملاصدرا رفته است و سالیان متمادی ازاو استفاده نموده‌است؟ چرامعاصران اورا معرفی ننموده‌اند؟ بوده‌اند اشخاصی که بااحاطه وتضلع به‌علوم وفنون متداول عصر ، اصلاً اهل تظاهر نبوده‌اند و گوشه‌ای را اختیار نموده و بکار خود مشغول میشدند ولی مؤلف از قرار معلوم بامردم آمیزش داشته‌است . آیا مشاغل او تدریس و رسیدگی بامور شرعیه مردم بوده‌است ؟ چون گوید : مدتهاست که درصدد شرح کتــاب قبسات برآمده‌ام ولی مشاغل زیاد مانع انجام این مهم شده‌است . و نیز گوید : موانع انجام این مهم زیاداست و عمر نیز روبزوال و فنا ، و برای انجام این مهم اختلاس فرصت نمودم از روزگار خود و

بشرح وبسط مطالب این کتاب پرداختم «ولمااختلست من الدهر فرصة لبذل الجهد فی توضیح مغلقاته وتنقیح معضلاته ،فاخذت نفسی اولاً بالاستأذان عن روح مصنفه اذناً باطنیاً روحانیاً علی لسان ساور فی غلواء الفضول ، وسارع فی اقتناء الاصول الی ان باشر انوار اذنه ... »

شارح محقق بعد از بیان این معنی که از قدس روح مؤلف کتاب قبسات جهت شرح مشکلات وحل معضلات آن استمداد نمودم گوید : بااین حال باخدای خود عهد نموده ام که در عقلیات از احدی تقلید ننمایم «. . . وان عاهدت الله ان (لااقلد) احداً ممن اعتقد فیه العلم فی العلم ،وان اعشقه بطباعی عشق العبد[1] لمولاه ... »

نظر بآنکه مؤلف شارح علامه درکتب تراجم معرفی نشده است و معاصران او ابداً از وی نامی نبرده اند نگارنده قسمت های زیادی از شرح اورا برقبسات در این منتخبات آورده وچون نظر براین قرار گرفت که برای معرفی مقام علمی این دانشمند مطالب نسبتاً زیادتری از این اثر کامل او نقل شود لذا بشرح وتوضیح مطالب این قسمت نپرداختیم (چون حقیر نیز از پرحرفی بی بهره نیست) و در نظر دارم اگر خداوند عزیز ، توفیق عطا فرماید ، شرح این محقق را برقبسات بامقدمهٔ مشتمل بر معرفی مقام علمی او چاپ و منتشر نمایم[2]

---

(۱) رجوع شود بمقدمه شارح برکتاب قبسات وشرح او برمقدمه کتاب .

(۲) واقعاً جای بسی تأسف است که مردم ما دراین عصر علاقهٔ جدی باحیای آثار دانشمندان گذشته ندارند و مراکز علمی ما نیز فاقد تحرک اساسی است واین بی اعتنایی بفرهنگ و معارف غنی و پهناور گذشته ما اگر تدارك نشود ، نسل آینده پیوند خودرا از گذشته پرافتخار خود قطع خواهد نمود

نگارنده مکرر متذکر شده ام که ایران عزیز در دوران صفویه و افشاریه و زندیه تااواخر قاجاریه بزرگترین مرکز علوم فلسفی و معارف عقلی باید محسوب شود ، ودرعصر صفویه حوزه های علمی ایران چنان غنی وسرشار از علوم متداول عصر بخصوص حکمت و فلسفهٔ الهی بود که بعد از انقراض سلاطین صفویه وپیدایش آشفتگیهای پی درپی و خانمان برانداز دنبالهٔ آن دست کم تایك قرن قبل امتداد پیدا نمود و کتب مدون تحقیقی در علم الهی موجود در گوشهٔ کتابخانه ها بهترین گواه صدق این مدعاست . این چراغ پرفروغ بتدریج روبخاموشی میرود وهم اکنون نیز بدست لرزان عدهٔ بسیار معدودکمی روشنی بخش است .

فلسفه چند قرن قبل از صفویه در سایر بلاد اسلامی روبضعف و نیستی رفت و درایران مراحل کمال را طی می نمود وباپیدایش شاه اسماعیل بزرگ و نجات ایران ازملوك الطوایفی، بزرگترین اساتید در علوم اسلامی ،عظیم ترین مراکز علمی را اداره می نمودند و باوجود موانع و آفاتی که همیشه درراه حکمت و فلسفه وجود داشته و دارد بزرگترین محققان و متفکران از فلاسفه در مسند افادت وافاضت جالس بودند لذا آثاری ازاین بزرگان دردست است که نمونه یی ازاین آثار در ممالك دیگر دیده نمیشود

←

واحیاناً بجرح و تعدیل برخی از مباحث بپردازم و میشود استنباط نمود که مؤلف از غیر ملاصدرا نیز متأثر است آیا به‌حوزه تدریس مدرسان معاصر ملاصدرا حضور بهمرسانیده‌است یا نه ؟ مطالب شرح او زمینه از برای این قسم گفتگوها می‌تواند باشد .

مقدمهٔ شارح قبسات براین کتاب مفصل‌است لذا از نقل آن خودداری شد ، شرح او برخطبهٔ کتاب قبسات نیز مبسوط‌است .

حقیر در این منتخبات قسمت‌هایی از این‌شرح را نقل نمود و از توضیح و تحقیق بجهتی که ذکر شد خودداری نمود[1] .

* * *

– ۱ –

میرداماد بعد از فراغت از خطبهٔ کتاب قبسات گوید :

→

و مسلماً بوده‌اند دانشمندانی که اثری از آنان بما نرسیده‌است و از همین شارح محقق مقاصد کتاب عظیم قبسات یك نسخه آنهم بخط مؤلف در دست‌است که حقیر بازحمات زیاد توانست قسمتی از آن را استنساخ و در مجموعهٔ حاضر تقدیم باهل معرفت نماید و باید در جستجو بود شاید اثری دیگر از مؤلف بدست آید که مارا باحوال و افکار او بهتر آشنا نماید .

واقعاً جای نگرانی‌است که ما از عهده طبع و نشر کتب تحقیقی و آثار حکما و فلاسفهٔ مملکت خود عاجز باشیم آنچه از آثار حکمای ایرانی در زمان قاجاربه بطبع رسیده‌است (که صدرحمت بآن زمان) مورد پسند اهل این عصر نمی‌باشد مثل آثار شیخ و فارابی و شیخ اشراق و اتباع و اتراب این اعاظم که از جهت اسلوب طبع قابل عرضه بممالك دیگر نمی‌باشد و در این اواخر دانشمندان مصری مجموعه مجلدات کتاب شفارا که مشتمل‌است برطبیعیات و الهیات و منطق و ریاضیات و موسیقی در متجاوز از ۱۵ جلد بااسلوبی عالی چاپ و در تمام ممالك متمدن بدانشمندان عرضه نمودند و هم‌اکنون بطبع‌کلیهٔ آثار شیخ اشراق اشتغال دارند . و کاری که ما راجع باین اعاظم انجام میدهیم آنستکه هرمحفل علمی هرجا که بپا شود از باب تفاخر اسامی محققان از دانشمندان گذشته خودرا بابعضی از آثار آنان از روی جزوات گذشتگان از دانشمندان ایرانی و یانوشته‌های مستشرقان ماضی و حال ردیف نموده تحویل جلسه میدهیم بدون آنکه بحال آنان معرفت درست داشته باشیم و اگر خوب تحقیق شود بالاخره‌معلوم میشود که بلای جان و مزاحم آنان نیز مردمانی نظیر معرفان این عصر بوده‌اند .

(۱) یکی از علل‌تفصیل این قسمت از منتخبات آنست که ما در جلد اول در فصل مربوط به‌ثالث المعلمین میرداماد حق این فیلسوف عظیم را ادا ننمودیم و این شرح اختصاص بکلام میر دارد .

علت دیگر تفصیل این منتخبات آنستکه این‌دانشمند بهتر معرفی شود واهل‌معرفت بادانشمندان و محققان مملکت ما بیشتر آشنا شوند .

«القبس الاول، فیه ذکر انواع الحدوث، وتقاسیم الوجود بحسبها وتأسیس اساس الحکومة وتحدید حریم النزاع – ومضة» شارح محقق مقاصد کتاب قبسات گوید :

قوله : «طیّ قبسات[1]...» القبسات جمع القبس، والقبس معناه بالفارسیّة – اخگر – والومضات جمع الومضة ، والومیضات جمع الومیض . قال قدس سره[2] فی الحاشیة : «ومض البرق ومضاً اذا لمع لمعاناً خفیاً غیرمعترض فی نواحی الغیم ، وومض ومیضاً واومض ایماضاً اذالمع لمعاناً بیّناً معترضاً فی نواحی الغیم و فضاء الجو . و فی اصطلاح هذاالکتاب : کل مالم یذکر بعد، لاهو ولامبادیه المستبین هو منها ، فهو ومضة وکل مایستبین بتحدیق النظر فی الفصول السابقة من غیرافتقار الی تمهید مستأنف، اویکون بسطاً وتحقیقاً للفصل السابق، اودفاع شك، اوازاحة وهم ، فهو ومیض . انتهی

اقول: وحینئذ الومضة فی اصطلاحه المستمر فی هذاالکتاب انسب بالمعنی اللغوی ، اذما وجدناه فی اللغة هوان الومضة هی اللمعة الخفیّة من البرق ، وانما سمی هذاالکتاب بالقبسات ، تشبیهاً له بالقبس الذی معنـــاه فی اللغة شعلة النار فکان هذاالکتاب کالنار المشتعلة الملتهبة فی البرق واللمعان ، ففی هذه التسمیة تشبیه الکتاب بالشعلة فی البریق واللمعان والمتوقّد فی الـذکاء ، اذا برق علیه انوار تصفح هذاالکتاب یعاینه ان هذاالتشبیه صدق وصواب . والمصنف العظیم اتی هیهنا بأن الحکماء لایطیقون استیفاء مبادی اثبات حدوث العالم ، وعجزواعن الإحاطة بمایفی فی دفع شبهة القدم ، فان هذاالمطلب غامض دقیق المسلك عسیر النیل ، بعیدالفور ، فذهلت عن تحقیقه کبراء الفلاسفة ، وزلت بالذهول عن تنقیحه اقدام عظماء الصناعة ، والتتبع یدل علی أن فی هذه المسالة یتکثر الخلاف ویفترق الناس ، وینشعب المذاهب ، حتی ان کثیراً من اهل الحکمة وقعت لهم الحیرة فی اثبات حدوث العالم لصعوبة النظر فیه بمجرد العقل ، فأولوا ما نطق به القرآن المبین ومامربه اصدق الصادقین واخبروا عنه الائمة الطاهرین «علیم الصلوات والتسلیمات» من حدوث العالم الاکبر ، بما فی آفاقه واقطابه ، من المجرد والمادی ، والفلکی والعنصری ، والجوهر والعرض ، وبالجملة کل مایصدق علیه شیء مماسوی الله

(۱) قبسات چاپ سنگی طهران ۱۳۱٤ ﻫ ق ص۲ .
(۲) حاشیه از سیدداماد برهمین موضع از قبسات .

حدوثاً بحسبه يحدث‌الحادث فی‌الخارج بعدأن لم‌يكن فيه بعديّة غير متقدرة ، كمافی المجردات وبعديّة متقدرةكمافی‌الماديات، على معنى أن‌يكون جميع‌ماسوى الله اعداماً فی‌الخارج قبل وجودها فی‌الخارج قبلية غير متقدرة ومتقدرة الى الأمرالأسهل‌الاقرب الی‌الفهم ، وهوالحدوث‌الذاتی ، وحرفوا مانطق به‌الكتاب و السنّة عن‌سننها‌المقصودةبها، وحكموابمسبوقيّةالعالم بالعدم‌الذاتی فقطبحسب المرتبة‌العقلية ،على معنى ان حقايق ماسوی‌الله فی حدود ذواتها واصقاع‌انفسها لاتستحق‌الوجود ، فوجوداتها متأخرة عن عدماتها بحسب‌الذات وفی‌العقل ، لافی الخارج . ولم يجوزوا مسبوقيّتة بالعدم‌الخارجی فان هذاالعدم‌الذاتی يجامع وجودهاالعارضی فی‌الخارج من‌تلقاءالواجب ازلاً ، فالواجب والعالم مترتب‌عندهم بالتقدم والتأخر فی‌العقل فقطبحسب‌القرب من‌الوجود والبعدعنه‌على‌معنى ان‌العقل يحكم بان‌الواجب وجد فوجدالعالم بأن يتخلل الفاء بينه وبين‌العالم لابالتقدم والتأخر فی‌الخارج بحسب‌الوجود فی‌الخارج ، فيجوزان يكون جزء من‌اجزاء‌العالم مع‌الواجب فی‌الخارج ازلاً وان صدرمن‌تلقائه فی‌الخارج كما أن‌الضوء مع‌الشمس فی‌الخارج مادام‌الشمس موجوداً فی‌الخارج، وصدر عنه‌فی‌الخارج ولافرق‌بينهما عندهم‌الإبأن‌الواجب مقتض بالعلم والشعور والإرادة، والشمس مقتض للضوء بدون هذه. وهذا قول‌باطل لتنافيه بمايثبته‌العقل كما سيجيىء ويتحققه‌النص والإجماع وهذا شیء يدعيه‌المتاخرون والّذی دعاهم الى هذاالاعتقاد انما هوادوارهم‌عن شرطمبادی دفع‌الشبهة‌التی سننقل عنهم معما ندفعها، اذلم أجده فی‌كلام غيری. فهؤلاء حرفوا اقاويل اهل‌العصمة عن سننها مع‌أن اخبارالأنبياء «عليهم السلام» الّذين هم صفوةالبراياء ، دلت على مسبوقيّةالعالم بالعدم‌الخارجی على وجه لايقبل‌التأويل ويظهر لمتأملها وناظرها بعين‌التفتيش ،والتحقيق أن هذاالتاويل من‌هذه‌الفلاسفة من قبيل‌المكابرةالسوفسطائيّة ، فاناعلى يقين بأن‌المراد بالألفاظ الواردة فی‌الكتاب والسنة ،هی معانيهاالمتعارفة عنداهل‌اللسان ، فالشارع «عليه السلام» اذاخاطب اصحابه[1] بالتصريح بأن‌العالم حادث ، نعلم يقيناً انه لم يرد

(۱) اين معنا مسلم نيست بل‌كه متحمل مناقشات كثيره‌است وقد حققنا فی‌مقره كه

←

الاالحدوث بالمعنی‌المتعارف عندهم ، والشایع فی محاوراتهم ولغتهم ، ولاشك ان‌الحدوث‌الذاتی بالمعنی‌الذی حکیناه عن‌الحکماء ، ومایؤدی مؤداه، لیس بمتعارف عندالعرب، بل فات لغتهم لفظ‌الحدوث‌الذاتی، والحادث‌الذاتی فاذا خاطب‌بعضهم بعضاً بحدوث شیء أوبکونه حادثاً ، یریدون به‌الحدوث‌المسبوق بالعدم‌الخارجی، والحدوث‌الخارجی ، اذالمتعارف فی محاوراتهم والمحقق فی لغتهم انما الحدوث بهذاالمعنی ، لاالحدوث‌الذاتی والمسبوقیّة بالعدم‌الذاتی . وکیف یجوزان ینسب الیهم‌التلفظ بلفظ لم یتعارف معناه عندهم[1] خصوصاً اذا اطلقوا لفظاً علی سبیل الضرورة ، عند مارامو بیان أمر غامض مهم فی‌الدین ، وایضاح معنی دقیق‌لطیف معتدبه‌فی‌الشرع‌المبین، لم یطلقوا علی‌الإشتباه‌الذی یوقعه‌لفظ‌المشترك، والمستعار فالعقل‌الرصیداذالم یعتمد لتمویه‌اوتعصب اومغالبة یجب‌ان‌یحمل‌الحدوث‌الناطق‌به لسان‌الکلام‌الإلهی والوحی‌الربانی علی‌المعنی‌الظاهرالشایع‌المتارف‌المستفیض فی العصر، الّذی وقع‌الوحی فیه، سیّمااذالم یکن برهاناً عقلیاً ومانعاً قویاً[2] من حمله علی‌الظاهر ، وماتمسکوابه فی حمل کلام اهل‌العصمة علی ذلك لیس الاالأقاویل المشاغبة‌التی لیست فی‌شیء من‌الصحة کما سیجییء بیانه . فالعدول من‌الظاهر الی‌التأویل فی اقاویل صفوةالبرایا ، سیما فی‌بیان أمرضروری فی‌الدین من دون دلیل عقلی متین غی وضلال وزیغ ووبال «رزقنی‌الله تعالی وایاکم الاعتصام

←

ظواهر در اصول و عقاید حجیت ندارد و ازآنجایی که عالم الفاظ جهت بیان حقایق مربوط بمبدء و معاد ، قصور دارد ، برخی گویند اکثر آیات و روایات ناظر به‌بیان معارف وحقایق مبدء و معاد و مباحث مربوط به‌ذات و صفات حق مؤول‌است و شارع در بیان مطالب بفروع مثل احکام صلوة و صیام و حج ودیات و ... پیروی از عرف نموده و مقاصد خودرا باالفاظ متعارف بین مردم القاء نموده‌است للتأمل فی ماذکره‌الشارح فیهذاالمقام مجالاً واسعاً .

(۱) فهم حقایق و معارف مربوط بعقاید از آیات کتاب والفاظ سنت بخصوص کثیری از مباحث مربوط به‌توحید ذات و صفات وافعال و مسائل مربوط به‌خلق اعمال از عهدهٔ کثیری از خواص خارج‌است تاچه‌رسد به‌عموم ناس و جهان و اجلاف عرب .

(۲) المراد بالمانع‌القوی القرینة الصارفة عن‌الحمل علی‌الظاهر . (منه عفی عنه)

بهذه‌العروة‌الوثقی» . فهذه اقناعیات یمکن ان نردها الی البرهان . وقال قوم من اهل‌العلم : انه ینبغی‌ان یتلقی مسألة‌الحدوث من‌النقل اذلایمکن الاستدلال علیه من سبیل‌العقل . وهذاالقول منسوب‌الی جمهورالمتکلمین وفی‌کتبهم مذکور . وادعوا قوم آخرین فی تصحیح‌الحدوث تجویز ترجیح وجودالعالم من دون مرجح وهذا هوقول‌الاشعری. وانماسوغوا ذلك‌لقلة‌التمیز ولجهاهم بان‌الترجیح بلامرجح‌مستلزم للترجح بلامرجح فهؤلاء فی‌افق من‌قوة‌المتمیزیقرب بافق‌الحیوان واهل العرفان یرحمونهم‌کمایرحمون‌العمیان. وقال‌بعضهم : انه‌تعالی فاعل مختار لاغرض لفعله بل یفعل مایشاء ویحکم‌مایرید، لکن‌فعله‌لایخلوعن‌حکم ومصالح لایحصی. وهذا هوقول المعتزلی، ولم‌یحدث منه فائدة لاثبات‌الحدوث‌کما توهموه. وبعضهم جاء وافی‌اثبات الحدوث بسایرالأقاویل‌السخیفة ، والهوسات الرکیکة المنحرفة عن‌جادة الصحة، وذهبوا مذهباً فی‌الشهوات والهوسات. وبالجملة‌اضطربت‌فیه‌اقوال‌الائمة‌الکبارمن اولی‌الأیدی والابصار ، کمایشهدبه من‌تتبع أقاویل‌المتکلمین والحکماء کماعرفته، یحسبون ان‌العالم حادث حدوثاً ذاتیّاً ، فلم یقدر احدمن‌العلماء علی‌اثبات‌حدوث العالم علی طبق ماجاءت به‌الرسل والأنبیاء(«علیهم‌السلام») ــ من‌ان‌الواجب سبق الخلق فی‌الخارج ، والخلق مسبوق عنه فی‌الخارج) بایرادالحجة ودفع‌الشبهة ، والتنقیح والإحکام ، فیجب علی من یرتقی‌الی الأفق‌الأعلی من‌الفطرة ویهتدی‌فضل اهتداءالی‌المعرفة ، ان یقوی عزیمته فی‌اقامة‌البرهان الصریح ، علی هذاالمطلب الصحیح ، وینتهی جهده فی‌ذلك‌الی غایة مایمکنه ، الی ان ینتهی‌الیه ویدیم فکره فی‌مقدمات مؤدیة‌الی دفع شبه‌الجاحدین ، من‌سبیل‌الأصول والقوانین ، علی‌ما یقتضیه‌العقل‌الصریح ، لینظر من‌الأفق‌الاعلی علی‌اثبات حدوث عجایب ملکه و ملکوته، ویشاهد بنورالحق‌الساطع علیه : ان جملة ممکنة‌الذوات ، وکافة جایزة الهویات ، لم یکن فی‌انفسها وفی مراتب ذواتها موجودة فی‌الخارج ، ای‌لم یکن فی مرتبة تقررها وتقومها فی‌الشهود العلمی للواجب تعالی موجودة فی‌الخارج . وهذا هوالمعنی‌الّذی صح عندی فی تفسیر مرتبه‌الذات، ولم اجد فی کلام‌غیری. والواجب تعالی[1] فی‌مرتبة ذوات کلها بحیث لایشذشیء منها موجود فی‌الخارج ،

(۱) ماذکره‌الشارح مصرح به فی‌کلام کافة اهل‌التحقیق لان مرتبة ذات‌المهیة غیر

اذعندانتفاء شاغل‌البصیرة وعاهة اعوجاج‌الفریزة ، یشاهد ویذعن أن وجودکافة الموجودات انما حصل فی‌الخارج من‌لدن‌الـواجب ، علی ترتیبها بعدعدمها فی الخارج ، بعدیّة خارجیّة متقدرة کمافی‌المادیات وغیر متقدرة کمافی‌المجردات وهومن جملة مالاح لی من‌العلم بفضل ربی ، ولم‌اجد فی کلام غیری، وجعله ربی قسطی من‌الحکمة برحمته و فضله ، واستقر علمی علی‌ذلك بحیث لایعرض لنفسی الشك والحیرة ، هذا اجمال‌الکلام وسنتلوعلیك تفصیله علی‌السبیل‌الـذی یطلع علیه‌المستحقّون لإرفـاد غوامض‌الحکمة ، ولاتعسر وقـوفه علی‌المستوجبون لإفاضة أسرارالفلسفة، ویظهر صحةذلك بأدنی تامـل صـادق ، من ذی فطـرة سلیمة یری من‌نفسه الاتساع فی معرفة حقیقةالممکن ، وطباع‌الإمکان بقدرطاقة الانسان . ولیس یشك احدان غرض‌المصنف من هذه‌المقالات انما هوابلاغ مایجد الیه سبیل‌الحق بدون اشباع فی‌القول مـن نفی ازلیّة‌المبدعات‌التی هی‌اشرف اشرف اعضاءالعالم الاکبر ، المعبر بالإنسان‌الکبیر ومن ثبوت مسبوقیتها بالأعدام الخارجیّة ، بأن یکون موجودة فی‌الخارج من‌تلقاءالواجب قبل وجودها فی‌الخارج بحسب مقتضی القواعدالعقلیّة. وقد بقی‌لنا بیان ان‌المبدعات هی‌الأعضاءالرئیسة لهیکل‌الانسان‌الکبیر،والاکرم‌من هذه‌الاعضاء‌الرئیسة واعلاهاواشرفهاواسناهاوابهاها هـوالصادرالأول‌المعبربالعقل‌الأول‌المستغنی‌بنوره‌عن جمیع‌الانوارالروحانیة‌التی‌هی تحت‌شعاع‌نوره . بیان ذلك علی‌نهج‌الاجمال: ان‌من‌العقول ماهواقرب من‌المبدء، کان اجل مرتبة وأعلی منزلة‌من بعض آخر ابعد منه، لقربه‌الیه تبارك وتعالی ، وبعده عن‌الهیولی‌الأولی ، فان تلك‌المراتب‌الواقعة فی‌السلسلة‌الطولیـة سواءکانت بدویة أورجوعیة ، اذااعتبرتها باضافة بعضها الی بعض ، کان‌الاعلی منها بالاضافة الی مادونه شریف، وبالاضافة الی مافوته دنی، حتی ینتهی سلسلةالعزة والفضیلة، الی العقـل الأول ، الـذی لاواسطـة بینه وبین‌المبـدء ، وسلسلة الخسة والنقص الی‌الکدرالردی الأسفل ، وهوالهیولی الأولی‌الّذی دخل وسائط کثیرة بینه وبین

→ مرتبة وجودهاالخارجی وان‌الایجاد یتعلق‌بنفس‌الوجود والمهیة لیست لها مرتبة الافی‌الخیال والوهم ولیست مجعولة ولا لامجعولة وهکذا .

المبدء ، اذمامن موجود بعدالأول الاوله كمال بالقياس الى مادونه ، ونقص بالقياس الى مافوقه ، الاالهيولى التى‌هى بالقوة من‌كل وجه ، فيكون‌هو انقص مافى‌الكون، وادون مافى‌الوجود ، وضرورةالبرهان تسوق كل من تأمل‌حق‌التأمل الى ان من العقول مايكون‌الواسطة عن‌الواجب سبحانه اليه اقل يكـون اشرف ، ومايكون الواسطة عن‌البارى جل شأنه اليه اكثريكون أخس . فمن هناك يتبين أن‌كلاً من العقول ماكان البعدبينه وبين‌الواجب تعالى اكثر ، كان‌البعدبينه وبين‌الهيولى‌أقل وكذا بالعكس . وظاهرأن كل ما هواقرب منه تعالى فهوأرفع منزلاً ، وكل ماهو اقرب‌الى‌الهيولى فهواخفض مكاناً ، اذا الهيولى ابعد كل موجود من‌الواجب تعالى، اذاالواجب تعالى هوبالفعل من‌كل وجه ، والهيولى هى بالقوة من كل وجه ، وهى معدن‌الرداءة ومنبع‌الخسة وينبوع‌العدم والشر والظلمة فالوجود مبتدء‌من‌حقيقة صرف‌الوجود ، ومنتهى الى ماوجوده عين الامكان والقوة .والإنسان اذا استأنف لنفسه وجوداً غيروجوده ، يفتح عيون عقله على‌أن الله سبحانه اعطى‌الوجود بكل ماهيـَّة على‌قدراستحقاقها، وقدرالاشياء بحسب‌استعداداتها، ووهب لهامايلايمها من‌الكمالات . فان‌العقول والنفوس‌الناطقة مثلاً وان كانت مشتركة فى‌انها غير جسميـَّة ، ولايشاراليها ولاينقسم فى‌الـوهم لبراءتها عن‌المقادير ، الاأن‌النفس لقصور سنخ ذاته ، يتصرف فى‌الجسم ، والعقل لجلالة ذاته لايتصرف فيه، فالعقل بحسب جوهرذاته مجرد عن‌المادة من‌جميع‌الوجوه، والنفس‌له تصرف فى‌الاجسام وعلاقةبها ، ولأجل ذلك وقع نوروجوده تحت شعاع‌نور وجودالعقل . فانورالعقول واتمها وأشرفها وافضلها وابهاها، هوالعقل‌الأول‌الأقرب‌الصادر عن‌الواجب من‌دون الواسطة ، ومهمااستحكم هذاالمعنى وتمكن فى ذهن ماسهل عليه تصوراطراده فى‌جميع‌المـوجودات ، سواء كانت واقعة فى‌السلسةالبدويـَّة ، اوفى‌السلسة العوديـَّة ، اذالوجود فى‌السلسةالبدويـَّة ابتدء من‌الأشرف‌الى الأدنى ، وفى‌السلسة العودية ابتدء من‌الادنى‌الى‌الاشرف معاكساًللأول ، لأن لكل ماتحت ، محبة وشوق الى مافوقه ، وهى انطواءه تحته ، ورجوعه اليه طبعاً ، وارادة ، لأن مافوقه علته، وعلةالشىء تمامه ، ومنشأه ،وكلما قرب من منشأه ، يصير اقوى واثبت وادوم .

ولهذاتری جمیع الأشیاء متوجهة نحو الباری -تعالی- طالبة اياه ، سالكة نحـوه ، راجعة اليه ، صائرة اياه ، كمـا سيوقع الاشارة اليـه . وبالجملة الايجاد التكوينی الاعادی، علی عكس الايجاد الابداعی الابتدائی، فان ابتداء ترتيب الحدوث من العقليات الی الحسيات ، واعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الی العقليات . وقد اومأنا الی كيفيّة هذه الاعادة من ان فی جبلة كل شیء التوجه الی جانب الكمال مـن جانب النقص فمن خاصيّة الحدوث الابتدائی ، هی الانتهاء الی حصول القشور والأخلاط التی هی ادون الموجودات وانقصها ، ومن خاصيّة الحدوث الاعادی هی الانتهاء الی تحصيل اللباب الّذی هو اشرف الموجودات واكملها .

وللعلماء المتألهين والحكماء العارفين اسرار فی كيفيّة حدوث الاعادی اذ يتبين هناك انه سبحانه منزل البركات وغاية الحركات ومنتهی الحاجات ومقصد الرغبات ونهاية الطلبات . ويتضح بذلك سر نشر النبات ، والحـركات الطبيعيّة والحركات الاراديّة ، وبلوغ الحيوان وعروج الانسان بنفسه الی العالم الأعلی منتقشاً بحكمة الله، ويتبين به مجانسة الأفق الإنسانيّة بأفق الملائكة ، واتصاله بـه وتقربه الی الخير المطلق ، واتصال الروح المسمی فی القرآن بروح القدس به ، ويلوح منه علو درجة النبوة ، وجلالة شرف الرسالة والامامة ، وكيفيّة الوحی ، وانقطاع سلطان البشرية بظهور سلطان الحقيقة ، وفناء النفس عن مشاهدة الكثرة بنور الأحدية القيوميّة ، و كيفية الله سبحانه ظاهر متجلی لجميع الموجودات . وكـون بعض الأشخاص غير عارف به لاينفی ذلك ، لقصور ذواتها عن قبول تجلی ربها، ونحن لانجد من بضاعتنا المساعدة للخوض فی هذا المطلب الرفيع السمك، فانه بحر عميق ينمحی هناك الإشارة وينطمس العبارة. فنرجع الآن الی حيث فارقناه من: أن الفيض ينال كل الموجودات بحسب استحقاقها ومنزلتها ، بمعنی أن جميع الأشياء انما نشأت من الباری تعالی، والباری تعالی أعطی كل مرتبة قسطها ،ووفيّها قدر استحقاقها . ولهذا كل مرتبة من الوجود فی افق من الوجود ، ولكل واحد منها عالماً سوی عالم الآخر ، وتلك العوالم متتالية بعضها اعلی وبعضها أسفل. ومرادنا بالأعلی والأسفل الفضيلة والشرف، لا المكان السطحی او البعدی ، كما يقال : عالم العقل ، وعالم الجهل ، وعالم العلم ، وعالم

الغیب . ومن أن‌القیوم‌الواجب بالذات هوالفاعل التام‌القریب ، والغایة‌الأولی‌التامة القریبة من‌کل جهة للعقل‌الاول. واما سایر اجزاء العالم واعضاؤه واخلاطه مترتبة الی‌الغایةالی‌الغایة الاخیرة ، وهی‌الواجب - جل‌سلطانه - . لکن‌هذاانما یفهم فی‌ما یدل علی‌انه ینکشف علی محصیاهم أن‌الله‌تعالی هوالفاعل‌الحقیقی لجمیع‌الذوات الجایزة ، وان ماعداه بمنزلةالشروط والآلات والمتممات والمصححات ، کمامر ، حتی أن الشیخ‌الرئیس صرح علی ذلک فی‌کتاب‌الشفاء وفی‌المبدء والمعاد وفی التعلیقات ، ولتلمیذه‌الفاضل-عمربن‌الخیام- رسالة فی تحقیق ذلک وهی‌فی‌العصر الماضی موجودة عندنا ، وکذا سایرمحققیهم اشبعواالقول فی‌بیان ان‌العقول‌واسطة فی افاضة‌الباری تعالی ، فالتشنیع علیهم فی هذاالباب **قدصدر عمن‌له(غفله خ ل)** فی غفیلة عریضة عن تصریحاتهم ، او فی عصبیّة شدیدة ، فقداخطأ من‌نسب ذلک الیهم بل شطط . ولما کان هذاالرای من‌المصنف وهو مسبوقیةالعالم الأکبر بجمیع اجزائه وارکانه ونقیره وقطمیره وشریفه وخسیسه ، بالعدم‌الخارجی ، مخالفاً لظواهر قوانین الحکماء ، ومشهورات أقاویلهم من‌ازلیة‌المبدعات ، و مسبوقیتّها بالأعدام‌الذاتیّة فقط بحسب‌المرتبةالعقلیة دون‌الدرجةالخارجیة ، فضلاً عن ان یقیموا البرهان علی حدوثها فی‌الخارج ، بحیث یکون مسبوقة بالأعدام‌الخارجیّة بحسب‌الظرف‌الأصیل‌الخارجی، قال: ولعمرالحبیب (الی‌آخره) علی سبیل‌الفخریّة تعریضاً لهم وتوبیخاً لهم . وانی بحمدالله تعالی علی یقین من امر حدوث‌العالم‌الأکبر بجمیع أجزاءه مطابقاً لما اخبرعنه‌الباری فی‌کتابه‌العزیز علی معنی ان‌الله سبحانه کان فی‌الخارج «ولم یکن معه شیء» من‌العالم فی‌الخارج بالحجّة‌التی هدانی الله‌تعالی بتفطنها من سبیل‌العقل ، ولایستحصل فی‌غیر هذا الشرح ، اذلااعلم احداً ان یتفطن لها وسنتولی لبیانها علی‌النهج‌القویم والله‌یهدی من‌یشاء الی صراط مستقیم . قال : احسن‌الله عناجزاءه :

- ۲ -

«القبس‌الأول فیه ذکرانواع‌الحدوث وتقاسیم الوجود بحسبها وتأسیس اساس‌الحکومة وتحدید حریم‌النزاع»[۱].

---

(۱) کتاب قبسات ط گ طهران ۱۳۱٤ هـ. ق. ص ۲ . نگارنده مطالب شرح‌را از روی

←

أقول : لماکان‌الفرض‌المقصود من مقالاته فی‌ذلك القبس ایضاح‌الطرق‌التی اذا سلکها طالب‌الحق لم یضل فیها ، وامکنه‌الوقوف علی حقایق أمهات‌المقاصد‌ـ الحکمیّة وسهل‌علیه تصورها ، لانــه فی‌ذلك‌القبس فی‌صدد الفحص عن أقسام الموجودات والبحث عن بعض‌المقاصد والفوائد والاصطلاحات ، وظاهر انه أطلق القول فی بیان معانی هذه الأمور کلها ، وذکرتها علی سبیل‌النقل والحکایة‌والاخبار والابلاغ والمبدئیة مــن دون‌التعرض لبیانها واستیفاء‌طرق کشفها وایضاحها و اشباع‌القول‌الفصل فیها ، علی‌الوجه‌المنساق نحـوما یتوقف علیه امرکشفها و ایضاحها ، وفی‌الاقتصار علی ماذکره وان کان غنیة للمواظب علیها من‌المتهرس لکن‌ربما یورث لبساً لمن لم یمارس‌الصناعة، بحیث تعسروقوفه علیها حق‌الوقوف، فحری بنا ان نفتتح‌الکلام اولاً فی قسمة‌الموجودات علی قواعد‌الحکماء‌الراسخین وثانیاً علی ضوابط‌المتکلمین ، تسهیلاً للمتعلمین ، ثم‌ذکـرنابعض‌الفوائد‌المهمّة الضروریة ، ولخصنا أمرها شافیاً ، وان رفض‌اکثر‌العلماء‌امر مراعاة هذه‌القسمة، وتلك‌الفوائد فی‌صدر‌الصحف‌الفاسفیّة ، واهملوارعایة تقدیمها فی فاتحة‌الکتب الحکمیة ، فان تقدیم هذه‌القسمة علی‌بیان مقاصد هذا‌القبس ممایودی الی‌تسهیل ادراك‌الطالبین ، فان ذلك‌القبس یشتمل علی اکثر احوال‌کل‌الموجودات ، ویتضح لها لتالك‌القسمة فضل ایضاح جملی ، والالکان احوالها فی‌تحت خفاء من‌الابهام ، بحیث یعسروقوف‌المتعلمین علیها کما هوحقه ، وکذا تقدیم تلك‌الفوابد علی‌بیان تلك‌المقاصد عظیم‌ـ‌النفع، فانها أموراذاکشفت عنها ارتفع‌الشك والحیرة عن‌جمیع ماذکره فی‌ذلك‌القبس ، وعلیها المعول فی‌کل ماذکره ، اذهی‌الأصول‌المعتمدة‌علیها وبها یزول‌الشك والارتیاب عن قلوب‌الناظرین فیها ، وتحقیقها معین فی‌ایضاح ماذکره‌المصنف هیهنا ، وهذا هوالداعی لناالی سوق‌الکلام‌نحوها ، فانبدء‌بالدلالة الواضحة الی‌تقسیم الموجودات علی وجه نجد‌الألسنة منطقة بها علی رای‌الحکماء، فانه أوثرواصوب وأولی، وهو : ان‌الموجود اماان یکون واجباً، وهوما یمتنع‌عدمه لذاته ، فلیس وجوده متوقفاً علی شیء ، بل هوالموجود الّذی متی‌فرض غیر

→

نسخهٔ منحصر بفرد شارح علامه ونسخهٔ متن قبسات را بانسخهٔ چاپی طهران ونسخهٔخطی ملکی خود مقابله می‌نمایم .

موجود لـزم منه‌محال ، فهـو ضروری‌الوجود ، لکونه بسیط‌الحقیقة من‌جمیع الوجوه[۱] فذاته واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات ، کما انه‌واجب‌الوجود بالـذات ، فلیست فیه جهات امکانیّـة ، حتی یکون من جهة واجب‌الوجود ، ومن جهة‌ممکن الوجود ، ولاجهات‌امتناعیّـة ، والالزم‌الترکیب‌المستدعی للامکان ، وذلك مستحیل بالبرهان ، فیتبین من هذا : ان الواجب‌الوجود لاتتاخر عن وجوده‌وجود منتظر، بل کل ماهو ممکن له فهو واجب‌له ، فلاله ارادة منتظرة ، ولاله طبیعة‌منتظرة ، ولاصفة من‌الصفات التی‌لذاته منتظرة ، وان‌الواجب‌الوجود هوالذی ینتزع‌الوجود من صرف نفس ذاته ، ویحکم علیه بانه موجود ، وهوالمعبر عندالمشائین بالوجود الحقیقی، وعند الاشراقیین بالنورالغنی ونورالأنوار ، وعندالصوفیّة بغیب‌الغیوب والمرتبة‌الاحدیّة .اوممکناً وهوجایزالوجود والعدم بحسب نفس‌الذات والحقیقة فوجوده متوقف علی شیء ، ومتی فرض غیر موجود او موجوداً، لم‌یلزم منه‌محال فالممکن‌الوجود لاضرورة له بوجه ، ای لافی وجوده[۲] ولافی عدمه ، وهوالـذی یفتقرالعقل فی‌انتزاع‌الوجود عنه‌الی‌ملاحظة امر آخر وراءنفس ذاته ، ای‌امرکان مثل انضمام شیء‌الیه ، اوانتسابه‌الیه ، اوغیر ذلك من‌الأمورالخارجة عن‌نفس ذاته، فلاضرورة فی‌وجوده ولافی عدمه ، ویفتقر فی موجودیتـة واتصافه بالوجود ، اوصیرورته موجوداً ، الی مؤثریؤثرفیه ، ای‌الی علته ، ویکون عدمه من عدم علته. ومن‌الظاهران‌الممتنع خارج عن‌المقسم وصفاً وفرضاً . فقد بان اذن ان مصداق حمل‌الوجود المطلق علی‌الواجب ومطابق‌الحکم به علیه انما هونفس ذاته بذاتـه، من‌غیر ملاحظة حیثیة غیرذاته أصلا* ، وان مصداق ذلك‌الحمل ومطابق هذاالحکم فی‌المکنات هونفس الذات ، لکن من حیث صدورها عن‌الجاعل ، فکانت الحیثیّـة التی هی مصداق حمل‌الوجود هناك راجعة الی کون‌الذات صادرة عن‌الجاعل ، علی وجه ینتزع منها الوجود ، فانه لم‌یکن له ذات متقررة الابجعل‌الجاعل، والذات

(۱) یعنی ان‌العقل اذا اعتبر ذاته من حیث هی وجردالنظر عما عداه الیه یجدانه بحیث ممتنع‌علیه‌العدم ویجب له‌الوجود علی‌معنی ان‌ذاته یکون‌مناطاً لامتناع‌العدم ومصداقاً لحمل‌الوجود فیعرف بهذاالقید ای لذاته حال‌الوجوب فی‌الواجب فافهم (منه عفی عنه)

(۲) یعنی ان‌العقل اذا لاحظ ذاته بماهی وجدها جایزالوجود وجایزالعدم .

* قوله (س ۱٦) وصفاً ... والظاهرالصحیح وضعاً وفرضاً ...

المتقررة هی مطابق للحکم بالوجـود ، ومعیار لصحة انتزاع الموجودیـة بالفعل ، بخلاف الواجب ، فانه متقرر فی نفس ذاته بنفس ذاته ، فهو جل شأنه بنفس ذاته هو المحکی عنه، ومصداق الحمل، ومطابق الحکم، من غیر قیام وجود به، أو اقتضاء منه ، لصدق الموجـودیّة علیه . فتبصر — . ومـن هیهنا یظهر ان مفهوم الوجود الانتزاعی العینی، المعبر عن موجودیّة الشیء بالمعنی المصدری الذی من المحمولات العقلیة ، مشترك بین جمیع الوجودات معنویاً ، حتی بین وجود الواجب ، ووجود الممکن ، ورمنا بذلك : أن العقل ینتزع ذلك المفهوم من جمیع الوجودات ، ویعرض علی جمیع الوجودات فی العقل ، لکن منشأ انتزاع هـذا الوجود بالمعنی الصدری کالوجود الخاص الأصیل العینی الواجبی ، والـواجبی ، والوجود الخاص الأصیل الممکنی مختلف بحسب الذات والحقیقة ، وان کانت وجودات الممکنات متفقة الذات والحقیقة ، فالوجود بالمعنی المصدری ینتزع من نفس حقیقة الوجود الخاص العینی الواجبی، ای ینتزع من مجرد نفس ذات وجوده بذاته ، بدون ملاحظة حیثیة تعلیلیة ، وینتزع من وجودات الخاصة الممکنات لامن حیث ذاتها ، بل من حیث صدورها عن الواجب بالذات . والقول بأن حقیقة الوجود الأصیل العینی مشترك بالاشتراك المعنوی بین الوجود الخاص الأصیل العینی الواجبی ، وبین الوجود الخاص الاصیل العینی الممکنی ، حقیقة واحدة ، ولایکون الفرق بینهما الابمجرد ان مصداق حمل الوجود المطلق الخارجی علی الوجود الواجبی انما هو نفس ذات الوجود الواجبی، من غیر ملاحظة حیثیة غیر نفس ذات وجوده الحق القائم بذاته ، ومصداق حمل الوجود المطلق علی الوجود العینی الممکنی ، انما هو صدوره عن الجاعل ، وخروج عن حریم الاتصاف ، ودخول فی حد الاعتساف ، لاستحالة کون الوجـود الواجبی الذی هو عین ذاته ، ووجودات العرضیة للممکنات حقیقة واحدة ، کیف والواجب بذاته والواجب[1] بغیره ، لایجوز أن یکون من حقیقة واحدة . — فتصبر —

---

(۱) واعلم ان الاشتراك فی الوجود بحسب المفهوم وباعتبار نفس المفهوم العام البدیهی وبهذا الاعتبار یحمل علی الاشیاء ویعرض جمیع الحقایق حتی الحق الواجب . واما باعتبار تحققه وعینیته، وباعتبار ان الحق الاول صرف حقیقة الوجود وانه حقیقة الوجود والممکنات من مظاهره ومجالیه حمل یکون الوجود علی الحق والخلق علی سبیل الاشتراك اللفظی (ج۱ ش)

والممکن اما ان یفتقر فی وجوده‌الحاصل من غیره الی موضوع ، ونعنی به المحل‌الغیرالمتقوم بماحل فیه وهوالعرض ، اولایکون، وهوالجوهر ، والجوهراما ان‌یکون حالاً مقوماً لمحله فی‌الوجود ، وهوالصورة ، اویکون محلا للصورة ، وهو المادة ، اومرکب منهما ، وهوالجسم‌الطبیعی . وان لم یکن کذلک ، فهواما ان‌یتعلق بالجسم تعلق‌التدبیر والتصرف ، وهوالنفس ، اولایتعلق به‌أصلاً ، وهوالعقل . و اماالعرض فاما ان یقتضی قسمة ، اولا یقتضی ، والأول اما ان یکون بین اجزائه المفترضة حداً مشترکاً ، ویسمی‌الکم المتصل ، وهوالمقدار ، اولایکون ویسمی الکم المنفصل والأول اما ان‌یکون‌اجزاؤه‌المفترضة بحیث یمکن‌اجتماعها فی‌الوجود اولایکون ، والأول ای‌المتصل‌القار الذات هوالجسم‌التعلیمی ، والثانی ای‌المتصل غیر قارالذات‌هوالزمان، واماالکم‌المنفصل فهوالعدد ، واماالمقتضی‌للنسبة فالاین، وهوالحصول فی‌المکان ، ومتی ، وهوالحصول فی‌الزمان ، والملك وهوکون‌الشیء محاطاً بغیره، وینتقل بانتقاله، کالتسلح والتقمص، والوضع، وهوالنسبة‌الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الی بعض ، والی الأمورالخارجة عنها ، کالتربیع وان یفعل وهو التأثیر حال وجوده کالتقطیع والتسخین ، وان ینفعل ، وهوالتأثر حال وجوده ، کالتقطع والتسخن . فهذه‌المقولات الست امورتقتضی نسب ولنسب مجرد نسب عندهم . واما مالایقتضی قسمة ولانسبة ، فاما ان‌یکون مجرد نسبة، وهوالاضافة ، فان حقیقتها نسبة‌الشیء‌الی غیره نسبة‌متکررة من‌الطرفین ، واما ان لایکون ، وهوالکیف ، ویرسم بأنه هیئة قارة‌الشیء لایقتضی تصورهاتصورامر خارج عنها ، وعن حاملها ، ولایقتضی قسمة ، وهو علی ضروب : فانه اما ان‌یتعلق بوجودالنفس اوبغیره ، والأول کالا عتقادات والإرادات ، فهی ان کانت راسخة سمیت ملکات ، وان کانت سریعة‌الـزوال سمیت‌حالات ، والثانی اما ان‌یتعلق بالکمیات اولا، والأول اماأن یتعلق‌بالکم‌المتصل کالاستقامة والانحناء، اوبالمنفصل کالزوجیّة والفردیة والثانی اما ان‌یکون مجرد استعداد لان یفعل ، کالصلابة‌یسمی قوة، اومجرداستعدادلان ینفعل‌کاللین یسمی‌لاقوة،واماان‌لایکون وهی‌المحسوسات باحدی‌الحواس‌الخمس ، فما کان منها بطیء‌الزوال کحمرة‌الدم، یسمی‌انفعالیـــات ، اوسریعة‌الـزوال کحمرة‌الخجل یسمی انفعـــالات . فأقسام‌الممکنات‌الموجودة

منحصرة عندهم فی هذه‌المقولات‌العشرة ، وهی‌الجوهر والکم والکیف والأین و المتی‌والاضافة‌والوضع‌والملك وان‌یفعل‌وان‌ینفعل، و هذاهوالمنهج‌القویم فی‌التقسیم علی‌النظر‌الحکمی ، ولابد من اطـلاع هـذه الامور المذکورة لمن‌احب‌التطلع علی الحکمة .

واما قسمة‌الموجودات علی‌أوضاع‌المتکلمین فهی ان‌الموجود اما ان یکون قدیماً ، وهوماالاول لوجوده اومالایسبقه عدم ، اومحدثاً وهوماله اول اومایسبقه عدم ، والمحدث اما ان یکون متحیزاً وهوالجسم ، أوقائماً به ، اولیس باحدهما ، وأما المتحیز فـاما أن لایقبل‌القسمة بوجه مـن‌الوجوه‌اصلاً وهوالجوهرالفرد ، اویقبلها طولاً فقط ، وهوالخط ، اوطولا وعرضاً وهوالسطح ، اوطولا وعرضاً و عمقاً، وهوالجسم. و- الأشعری - ذهب الی ان‌الجسم هوالمؤلف، عنده‌لیس شیئاً متحیزاً الاالجوهر ، والجسم والأول اما أن یفتقرالی اکثرمن جوهر واحد ، وهو التألیف‌عند -ابی‌هاشم- و هوما یقتضی صعوبة‌التفکیك ، اولایفتقر وهوالأکوان ، والکون عند مثبتی‌الأحوال عبارة عن معنی مقتضی‌الحصول فی‌الحیز، وعندنفاتها نفس الحصول فیه ، فاما ان‌یکـون حصولا حادثاً اوباقیـاً ، فالاول اما ان‌یکون أول حصوله فی‌الحیز ، ویسمی کوناً فقط ، اوحصولاً فی‌حیز عقیب حصوله فی غیره ، ویسمی حرکة اوحصولا فی حیز وقتین ، اوفصاعداً ، ویسمی سکوناً ، اوحصول‌جوهرین فی‌حیزین‌بحیث لایتخللها ثالث، ویسمی افتراقاً. ثم‌المحسوسات باحدی‌الحواس‌الخمس فالبصر یحس الألوان والأضواء ، والسمع یحس‌الاصوات والحروف ، والذوق یحس‌الطعوم ، والشم یحس الروایح ، واللمس‌یحس‌الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والثقل والخفّة والصلابة واللین والاعتمادات ، لکن فی بعض هذه‌الامور خلاف بینهم .

واماالمشروط بالحی فقیل : عشرة‌الحیاة وهی‌الصفة‌التی لأجلها یصح عـلی الذات أن یعلم ویقدر ، والقدرة وهی صفة للحی باعتبارها یصح منه ان‌یفعل وأن لایفعل. ثم‌الاعتقاد والنظروالارادة والکراهة والشهوة والنفرة‌واللذة‌والألم واکثرها ضروری التصور، وماعداها فداخل تحت ماهو متفرع علیها ، کالعزم والقصد و المحبة والبغض والسخط والغضب والرحمة ، فانهـا تعودالی الاعتقاد ، وفی

الموضعین خلاف‌بینهم، الموضع‌الأول هوعود‌العزم، ومابعده من‌الصفات‌الی‌الإرادة والکراهة ، والموضع‌الثانی هوعودالفرج ، ومابعده الی‌الاعتقاد ، وهذاهوالمختار عندمحققیهم. وبعضهم ذهب‌الی تغایر کل نوع من‌هذه‌الصفات لمانسب‌الیه، ودلیلهم ان الارادة مقارنةللفعل ، والعزم متقدم علیه ، وکذا باقی هذاالنوع من‌الصفات . وفرقوا ایضاً بین الفرح والاعتقاد ، واستدلوا علی ذلک بالوجدان . واما الّذی لایکون متحیزاً ولا قائماً به فالفناء وارادةالباری‌تعالی والنفس‌الناطقه عندمن‌أثبت هذه‌الثلاثة منهم و هؤلاء انکروا وجود اکثر هذه‌المقولات . اماالجوهر والکم فلما کان من اقسامها مبیناً علی نفی‌الجوهرالفرد کالمادة والصورة ، والجسم‌المرکب منها والکم المنفصل ، فلان‌بطلان القول به لازم لهم لثبوتهم‌الجوهرالفرد ، لکن‌من هوفی شیء من‌الوجدان لم یسلم ذلک‌عنهم اصلاً . واما العقل فلان اثباته مبنی علی القول بأن‌الواحد لایصدر عنه الاالواحد ، وهوغیر مسلم عندهم ، لکن نحن قد استقصینا الکلام من ذی‌قبل لبیان صحة هذاالقول ، وعدم توقف اثبات العقل‌علی صحة هذاالأصل، وسنبیّن ان اثبات العقل مبنی علی اصول آخر ایضاً قویّة عندی . والحق ان العقل وان کان یخفی علی‌الحس فلیس یخفی علی‌العقل ، لکن حصول‌العلم به صعب . وقال بعض‌الحکماء ان‌الجهال یحسبون ان‌الذی هو بالحقیقة شیء شیئاً ، ویحسبون‌الذی لاشیء شیئاً . اقول : ومرده ان‌الجهال انما یعرفون الأشیاء بالحس ، فکل مالم یحصل لهم من‌هذاالوجه کالعقل ، حسبوه لاشیئاً ، وکل ماظهرعلیهم من‌جهةالحس، وان کان لاشیئاً کالجسم، حسبوه شیئاً والجسم لاشیء بالإضافةالی‌العقل ، لافی نفسه اذظهر لناظهوراً بیناً ان‌الجسم عند العقل بمنزلة الشیء‌المموه عندالشیء‌المحقق، فالعقل موجود فی‌الخارج، الا انه‌غیر موجود فی‌الحواس التی یطالبونه .

واماالأعراض‌النسبیة فمنعوا من‌کونها اموراً زایدة علی‌النسبة ، ثم منعواکون النسبة امراً موجوداً فی‌الأعیان ، مستندین بأنه لوکان کذلک ، لکان نسبتها الی محالها ایضاً کذلک ، وکان‌الکلام فیها کالکلام فی‌الأول ، ویلزم‌التسلسل . وسنعید الکلام فیه وعلیه عنقریب . وحاصله یرجع‌الی ان‌الوجود المفتقرالی‌الموضوع‌لاشک فی‌انه امر متحقق فی‌العین ، ولیس هوالاوجودات‌الأعراض‌المتفاوتة فی‌الضعف و العرضیّة ، واضعف‌الجمیع انما هووجودالإضافات والنسب ، ومایجری‌مجریها ولضعف وجوداتها اشتبه علیهم انها معدومة فی‌الخارج ، ولیس کذلک فان لماحظ

من‌الوجودالعینی وان کان ضعیفاً . والدلیل علی کونها موجودة عینیة انه یصدق معانیها وحدودها علی اشیاء خارجیّة ، فان کثیراً من‌الموجودات یصدق علیه بحسب‌الوجود فی‌الخارج انه مضاف اومستعد اوساکن اوجاهل اواعمی، ولانعنی بالموجودالخارجی الاهذا. نعم هی‌ونظائرهااشیاء ضعیفةالوجود، مشوبةبالاعدام و النقایص ، وهذاالاشتباه انما ینشأ من‌هذا .

واما حدیث لزوم‌التسلسل فمندفع بأدنی تامل فانا وان سلمنا أن للعقل ان یعتبرلمفهوم‌النسبة‌نسبة ولنسبتها ایضاً نسبة وهکذاتتضاعف‌الاعتبارات وتترادف متسلسلة متشابهة اومتشابکة لکن استحالة مثل هذاالتسلسل فی محل المنع ، لانقطاعه بانقطاع‌الاعتبار ، ومصداق هذه‌الاعتبارات‌المتضاعفة کلها قد یکون ذات واحداً بسیطة من غیر شوب ترکیب عینی اوذهنی اصلاً وبهذایحصل دفع هذا الوهم ونظایره کمالا یخفی علی من یتوقد فی الذکاء . ثم نشبع القول فی‌شطر من الفوایدالمهمةالمحتاج الیها فی تیسیر ادراک‌معانی ماذکره فی هذاالقبس، ونلخص أمرها شافیاً وافیاً بحیث یکون غنیة للمستبصر عن کل مایورثه لبساً فیما ذکره ویسوق‌الطالب الی‌التحصیل علی‌الوجه‌الیسیر .

الفایدةالأولی : هی‌ان‌الإمکان یطلق فی هذه‌الصناعة علی معان‌الاول الامکان الذاتی، ومعناه لاضرروةالوجود والعدم‌بالنظرالی ذات‌الشیء وماهیته، وسینکشف لك ان للامکان تفسیر صحیح علی‌مایؤل‌الیه نظری بحیث لایحتاج فی‌اثبات‌حدوث العالم الأکبر بمافی آفاقه واقطابه الی کثیرتکلف ، وارتکاب تمحل ، کماارتکبه المصنف‌العظیم. والثانی: الامکان الاستعدادی وهوتهیؤالمادةواستعدادها بتحقق بعض‌الشرایط فیها لیتقرب لفیض‌الصورة وقیل‌انه کیفیّة قایمة بالمادة یتفاوت شدة وضعفاً بحسب‌القرب والبعد من حصول‌الأثرالحادث فیها ، والثالث‌الإمکان الوقوعی ، وهووصف‌الماهیّة بحسب وجودها فی‌الأعیان‌الخارجیّة بالفعل ، وهو غیرالامکان‌الاستعدادی ، والإمکان‌الذاتی‌الذی هو وصف‌الماهیّة فی‌نفسها قبل الوجود ، وقدیطلق‌الامکان ویراد به معنی رابع وهوعبارة عن‌کون‌الالتفات‌الی حال الشیء بحسب‌الاستقبال ، ویقال‌له الإمکان الاستقبالی ، وانما اعتبره قوم من‌العلم

قوله (س ۱۹) : کما ارتکبه ... شارح علامه درموارد متعدد به دلائل‌مؤلف فیلسوف اعظم درمسأله حدوث دهری اشکال نموده وخود مسألهٔ حدوث رابه مبنای استاد بارع خود که همان عدم تحقق وجود تعلقی حرفی درمرتبهٔ وجود مستقل تام باشد حل کرده‌است .

لکون ماینسب‌الی‌الماضی والحال یکون اما موجوداً واما معدوماً ، لکن لم یرض بذلک محصلیهم اذالممکن فی‌الاستقبال أیضاً لایخلو عن ضرورةالوجود اوضرورة العدم وان کان مجهولاً ، فالأولی أن یعتبرهذاالإمکان بالقیاس‌الی علمنا لابالقیاس الی‌الواقع وهؤلاء یظنونه بحسب‌الواقع .

والفایدةالثانیة : هی‌ان کل من‌لفظی‌الامکان والوجوب قدیؤخذ معناه علی‌انه صفةالماهیّة ، وقد یوخذ علی انه صفةالوجود ، فاذااخذالإمکان صفةالماهیّة یکون معناه لاضرورةالوجود والعدم کمامر ، ویکون لامحالةاعتباراً عقلیاً وجوده انما هو فی‌الذهن ، کما هوالمرکوز فی مدارکهم ،وکذااذا اخذ صفةالوجودبالقیاس الی‌الماهیّة ، اذیکون مرجعه ایضاً حـال‌الماهیّة ، واما اذااخذ صفةالوجودفی نفسه فلایصح أن یکون‌معناه ذلک‌المعنی ،بل‌الصحیح فی معناه کون‌الوجود متعلقاً لغیره، اومجعولاً فاقراً الیه، لکونه ضعیفاً ناقصاً، کما هومذهب ــ الشیخ‌السعید المقتول ــ فی‌حکمةالاشراق ــ والمطارحات ــ فی‌امکان الماهیّات بحسب‌تعلقها بجاعلهاالتام ، بناء علی مارآه من‌مجعولیّة اصل‌الماهیات بالجعل‌البسیط، والشیء علی هذاالشأن یسمی بممکن‌الوجود . وقدنعنی بممکن‌الوجود ماهو فی‌القوة ، وقد یقال‌الممکن علی کل صحیح‌الوجود . والشیخ‌الرئیس فصل ذلک فی منطق الشفاء. وکذاالوجوب اذااخذ علی انـه حال‌الماهیّة بالقیاس‌الی وجودها الزاید علیها ، اذحال وجودها بالنسبةالیها فی‌الظرف‌التحلیلی العقلی فیکون امراً اعتباریاً ذهنیاً واما اذا نسب‌الی‌الوجود العینی فی‌نفسه، فلایصح أن یکون صفة ذهنیة، بل معناه الوجودالمتأکد بذاته ، أوبغیره ، فیکون وجوب‌کل وجود ، عینه فی‌الخارج ، و الوجودالواحد محض‌الوجود وعین‌الوجوب .

والفایدةالثالثة : هی‌ان صفات الأشیاء علی ضربین ، صفةالوجود ، کالسوادو البیاض ، وصفةالماهیّة ، کالکلیّةوالجزئیّة، والـذاتیة والعرضیه ، والامکان سیماالإمکان‌الذاتی ، والوجود ، وان ماهیّةالشیء متقدم علی وجوده‌فی‌الذهن ، وکذا صفات‌الماهیّة واحوالهاالذاتیة قبل وجودها بل کل شیء متقدم فی نفسه بالقیاس‌الی نفسه علی‌ثبوت غیره‌له، لأن‌ثبوت غیره‌له فرع‌ثبوته فی‌نفسه، والإمکان حال‌الماهیّة فی‌نفسها بالقیاس‌الی غیرها من‌حیث هوغیرها اعنی‌الوجود فی‌ظرف التحلیل والتجرید ، فیکون ثبوته للماهیّة متقدماً علی ثبوت‌الوجودلها ، ولهـذا

قيل: ان‌الإمكان من‌الصفات السابقة علی‌الوجودبعدة مراتب، لصحة قولك: امكنت، فأوجبت فوجبت ، فأوجدت فوجدت . فاذن تقدم امكان الماهيّة على وجودها بخمسة مراتب اعتباريّة ، وهی الاحتياج والايجاب ، والوجوب ، والايجادو ،الوجود .

لايقال : الإيجاب والايجاد ، من احوال علةالماهيّة ، لامن‌احوال‌الماهيّة . لانانقول : بل‌هما من‌اوصاف‌الماهيّة ايضاً ، لكن‌بالقياس‌الى علتها من‌باب‌وصف الشیء بحال مايتعلق به ، فيدخل فی هذه‌الدلالة ان‌الإمكان الذاتی ليس‌من‌الأحوال الخارجيّة للاشياء ، فالقضيّةالعقودة منه ، كقولنا : الانسان ممكن . ذهنيةبخلاف قولنا : الإنسان موجود . فانها خارجية ، على معنی‌أن مصداق‌الحكم به‌واقع فی الخارج ، لأن شيئاً واحداً يصدق عليه انه انسان ، وأنه موجود ، بل وجود ، وليس فی‌الخارج شیء يصدق عليه‌انه ممكن ، اوامكان ، ويمكن ان يكون‌الماهيّة والوجود كلاهما موجودان فی‌الخارج . وهذا قدسنح لی فی‌اوايل‌التحصيل ، والی هذاالآن لم يسنح‌لی شیء يبطله . وسنرجع‌الى بيان ذلك فی‌موضع‌اليق انشاءالله تعالی ، و المشهوران الإمكان‌سلب ضرورةالوجود والعدم، فلايكون‌بحسبه‌الوجود ولاالعدم. وانی قد تتبعت عبارات‌القدماء فوجدت بخط‌قديم قدنسخ قبل هذاالتاريخ بخمسمائة سنة ، نقلاً‌عن بعض أصول‌الحكماءالمتصدرين : ان‌الامكان انما هوسلب ضرورة تقررالماهيّة ولاتقررها ، ويتبعه سلب ضرورة وجود الماهيّة وسلب ضرورة عدمها ، وحينئذ لايكون بحسبه‌التقرر واللاتقرر . ومن هناك تنبهت[1] بطريق اثبات حدوث‌العالم الأكبر على طبق ما أخبربه الشرع‌الأنور ، وبطريق‌تصحيح‌علم الواجب بالشیءالجزئی قبل وجوده علماً جزئياًمستمراً غير متجدد ، وعساك ان تسمع منا كلاماً مبسوطاً فی‌بيانهما انشاءالله تعالی . وظاهران هذاالقول يوجب

---

(۱) ان كان‌المرادمن‌قوله : ان‌الامكان سلب ضرورة التقرر واللاتقرر ، ای‌التقرر الماهوی وكان‌النظر فی‌هذاالسلب، سلب ذات‌الماهية ای‌سلب‌الانسانية واللاانسانية من‌الحيوان الناطق مثلاً ، وان من‌البديهی عدم جواز سلب‌الشیء عن نفسه وضرورة ثبوت‌الشیء لنفسه . وان كان‌المراد سلب تقرر الخارجی وهذا يرجع الی‌الوجود وسلب التقرر واللا تقرر عبارة عن سلب ضرورةالوجود والعدم (ج ل)

أن‌الفاقة الی‌العلة‌الجاعلة ، انما تكون اولاً وبالذات بحسب نفس الماهيّة ، ويلزمها الفاقة بحسب اصل‌الوجود . وبناءً على هذالاشك فی‌أن‌نفس سنخ جوهر‌الماهيّة بماهی هی[1] مع قطع‌النظرعن‌الموجوديّة‌المتأخرة ، تستند الی‌الواجب تعالی ، كما ان وجودها يستنداليه تعالی ، على معنی أن نفس ماهيّة‌الانسان مثلاً فی‌قوامها تحتاج‌اليه . فالجاعل يجعل سنخ‌ذات‌الإنسان بتصويره اياها متقررة ومتقوّمة ، وكون‌الانسان انساناانما هوتابع لهذاالجعل ، ومن‌ضروريات تقرراصل قوام ذات الإنسان ، ومن لوازمه . فالجاعل لايفعل هـذاالوصف فی ذات‌الانسان اذحقيقة الانسان بحسب ذاتهاالمجعولة‌المتقررة بتصويرالواجب جعلاً تصورياً تقررياً مستتبعة لهذاالوصف ، فاتصافها بهذاالوصف انما هومن توابع تقررها ، ولايحتاج الی جعل جاعل . فالجاعل مثلا يجعـل‌المشمش بتصويره اياها متقرراً وذاتاً و حقيقة وماهيّة ، ولايجعل‌المشمش مشمشاً ، بل يجعله موجوداً ، فليس يصح أن يكون ثبوت‌الشمش لذات‌الشمش من‌اللوازم‌الضرورية لتقرر نفس ذات‌الشمش بتصويرالجاعل ، اذلولم يتصورهاالجاعل ، لم‌يكن ذاتاً ، حتی يصدق عليهاالشمش وبالجملة ثبوت‌المشمشيّة‌للشمش لايحتاج بعدتقررذات‌المشمش بتصويرالواجب الی علة وعليةاصلاً ، فالحكم بالمشميّة لايحتاج بعد تقرر ذات‌المشمش فی‌عالم تصويرالجاعل الی علة وعلية ، لكن ذات‌المشمش بذاتها تحتاج فی تقررهاالی‌جاعل يتصورها ، كما تحتاج فی وجودهاالی جاعل يوجدها، فنفس ماهيّة‌المشمش‌فی قوامها تحتاج‌الی‌الواجب، كماأن وجودها تحتاج‌اليه. ولاشك ان‌قوام اصل‌ماهيّة المشمش مثلاًانما هوفی مرتبة موجوديةماهية‌المشمش ، ويرشدك ذلك‌الی‌الفرق

---

(۱) ان كان‌المقصود ان نفس ذات‌الماهية ، بما هی‌هی ای بالحمل الأولی مستندة الی الواجب ، يلزم ان يكون الواجب مأخوذاً فی‌مرتبة تقررالماهية ومقام قوام ذاتها ويلزم ان يكون المجعولية متقررة فی‌مرتبة قوام‌الماهية ومتحصلة فی‌مقام جوهر ذاتها ويلزم ان‌يكون حمل‌المجعولية على الماهيات حملاً اولياً ذاتياً وان‌يكون حملها على‌الماهيـات الخارجية حملاً شايعاً عرضياً ولاخفاء فی‌بطلان هذاالقول ولا يتفوه به ذومسكة وان‌القائل باصالتهمـا ايضاً لايذهب الی هذاالقول (ج . آ) .

بین الفعلیّة والوجود ، والی تقدم‌الفعلیّة علی‌الوجود ، فالمساوقة بین‌الفعلیة والوجود ، صحت فی‌درجة‌الوجود . فالرای‌الحقیقی الصواب فی‌هذالمقام هو : ان‌الماهیات‌الممکنة لایمکن ان یکون متقررة الابابداع‌الجاعل ، لفقرطباع‌الامکان ونقصه ، ولیس رمنا بذلك ان‌الجاعل جعل‌الماهیة ماهیّة کمایتوهم ، بل رمنا به ان‌الجاعل اذا تصورماهیة‌الإنسان مثلاً مع‌تمام جوهریاتها وذاتیاتها ومقوماتها، یصیربحسب ذلك ماهیّة‌بالفعل ، ومتقررة وثابتة ، وهذا عندی عبارة عن‌مرتبة نفس ذات‌الشیء ، وهومن جملة ماخصصنی به ربی بفضله ورحمته فلیمعن‌النظر فیه ان کنت‌اهلاله . ولکن‌کون‌الماهیّة ماهیّة ، لایکون بجعل‌الجاعل ، بل من ضروریات تقررالماهیة فی‌الشهود العلمی‌الجاعل یلحقها بعدتقررالجاعل ایاها فی الشهودالعلمی ، فالجاعل[1] یجعل سنخ حقیقة‌الإنسان فی‌الشهودالعلمی ، وبینهما

---

(۱) امـا حدیث وجود ماهیت در مرتبهٔ مشهد علمی حق اول – تعالی شانه – اصولاً بنابراینکه جاعلیت و مجعولیت در سنخ وجوداست نه‌ماهیت ، ماهیت در علم جاعل مقام و مرتبه‌یی ندارد ، چه آنکه مفاهیم ماهویه در عالم علم حصولی منتـزع از وجودات ثبوت بالعرض دارند و در مرتبهٔ علم‌حق که این علم نیز عین‌وجود حق‌است موجودبالذات وجودات اشیاء است آنهم بوجودی جمعی احدی سرمدی ، نه‌وجود متفرق متکثر متقرر در عالم خاص هرماهیتی . لذا مفاهیم و ماهیات و اعیان ثابته در مقام واحدیت (نه‌احدیت) به‌تبع اسماء و صفات دارای ثبوت مفهومی‌اند ولی به‌تبع لذا مجعول نیستند وموجود بالذات همان اسماء و صفاتند که در مقام تجلی عین وجودات خاصه‌اند . پس فرق‌است بین تقرر و تحصل حقایق اعیان ثابته و ماهیات در علم مفیض وجود و علوم حاصله در عالم ماده ، مؤلف قیاس نموده است حصول صور و مفاهیم حاصل در موطن علوم حصولی باصور موجود در علم حق اول که عین ذات اوست . ماهیات در علم حصولی نیز به‌تبع وجود علمی ظهور و جلوه دارند و موجود بالذات وجود خاص علمی‌ماهیات‌است وبه‌نَظْـرِه حمقا، خیال میشود ، نفس انسانی بواسطه توجه بمعانی ، مفهوم انسان و شجر و حجر را بصرف توجه خالق مینماید و مجعول ذهن نفس ماهیات‌است در حالتی‌که اعیان ثابته وجودات خاصه علمیه‌اند . مؤلف شارح این معنارا از کلام عرفا گرفته است بواسطه عدم غور در مسلك آنان خیال نموده‌است جعل جاعل تعلق بنفس ماهیات می‌گیرد ، درحالتی‌که ماهیات بکلی از صفحهٔ جعل و ایجاد خارجند و

←

بون بعيد ، ولايوجدالسبيل من‌الفاظ مانقلناه عن‌الحكماءالمتصدرين‌الى كون هـذا المنقول يوجب‌أن الماهيات‌الممكنة متقررة من تلقاءالجاعل أولاً فى‌الخارج على وجه يصح أن ينتزع منهاالموجوديةالمصدرية أخيراً ، بناء على‌اعتباريّةالوجود. والحاصل ان‌الفاظ هذاالمنقول لايساعد أن يحمله على أن يكون‌الماهيّة متقررةفى الخارج اولاً ، ثم ننتزع منهاالوجوداخيراً ، مع أن‌العقل‌الرصيد يحكم بعدم‌الفرق بين‌تقررالشىء فى‌الخارج ، وبين وجوده فى‌الخارج ، والالزم‌الواسطة بين‌الوجود والعدم فى‌الخارج، وبطلان ذلك‌يستنبط من‌مطاوى ماسنذكره. فاذن لامعنى‌لتقرير الفاعل ولجعله شيئاً فى‌الخارج، الاأن يوجده فى‌الخارج، فتقريرالشىء فى‌الخارج معناه وجودالشىء فى‌الخارج ، وذلك يتضمن ان‌الوجود هويّة خارجية لااعتبارية، لابمعنى ان‌الماهيّة شىء فى‌الخارج قبل‌الوجود ، والفاعل مفيض عليهاالوجود ، بل بمعنى أن‌الفاعل يخرجها من‌الليس‌الى الأيس‌بالوجود . ولاأعنى بتعلق الجعل بالماهيّةوتأثيرالفاعل فيها الابهذاالمعنى ، وهوجعل بسيط متعلق بنفس‌الماهيّة فقط. ولامعنى لماهوالمشهور من‌أن اثرالفاعل هوأن‌الوجود ينتزع من‌الماهيّةاوان الماهيّة تنتزع من الوجـود . فقدبان اذن أن‌الذات‌المتقررة فى‌الخارج انماهى الذات‌الموجودة فى‌الخارج ، فلافرق بين تقررالذات‌المتقررة فى‌الخارج من‌تلقاء الجاعل، وبين وجودها عنه فى‌الخارج، وقداخطأ من‌ظن خلاف ذلك، وهذايرشدك الى أن للوجود هويّة فى‌الخارج ، وليس معناه الحصول‌المصدرى ، بل معناه‌ليس الاالحاصل من‌المصدر ، فالقول بتقدم مرتبة تقررالماهيّة وفعليتها على مرتبة موجوديّة‌الماهية لايتصور الابما عرفناك .

لايقال : قدتعرفت أن حقيقةالممكن وذاته وماهيته انما هوتقرره فى‌الخارج لأن ذاته ليس بجعل جاعل ، وتقرره انما هوبالجاعل ، اذالم يكن له‌ذات متقررة بنفس ذاته ، بل ذاته متقررة فى‌الخارج بجعل‌الجاعل ، على معنى ان‌الجاعل أوقع

←

نفس انسانى باعتبار آنكه معلومات خودرا از خارج اخذ مينمايد گمـان ميرود كه بالذات مخلوق نفس ماهيات‌است و از اين باب است كه در لسان برخى از طلاب مبتدى شهرت يافته است در ذهن ماهيت اصل‌است و در خارج وجود (ج ل ش)

نفسه وذاته وحقیقته وماهیته فی‌الخارج ، علی وجه یصح آن ینتزع منهاالوجود المصدری الانتزاعی ، فالماهیّة‌الممکنة متقررة فی‌الخارج علی معنی أن‌الجاعل اوقعها وجعلها متقررة وثابتة فی‌الخارج ، وهذالیس معنی وجودها فی‌الخارج، اذا لمعنی‌المصدری بمعزل عن‌التحقق فی‌الخارج ، علی معنی ان‌یکون‌الخارج‌ظرفا لتحققها . فاذن یطابق‌الحکم بالوجودالمصدری وبالموجودیّة بالمعنی‌المصدری علی ذات‌الممکن ، ومبدء انتزاعه عنها انما هو نفس‌ذات‌الممکن لکن‌لابذاتها، بل‌من حیث صدورها عن‌الجاعل ، واذاکان هذاهکذا ، فالوجودالعالم‌البدیهی المنتزع انما کان مسلوباً عن‌الممکن فی مرتبة ذاته ، فانه لم‌یکن له‌ذات متقررة‌بذاته ، بل یکون ذاته متقررة‌بجعل‌الجاعل ، فاذن کون ذات‌الممکن متقررة فی‌الخارج بجعل الجاعل ، انما هوحیثیة‌مصداق حمل‌الوجودالعام علی‌الممکن . وبالجملة‌الحیثیّة التی هی مصداق حمل‌الوجودالعام علی‌الممکن ومبدء انتزاع‌الوجود عنه انما هی کون ذاته صادرة عن‌الجاعل ، فمفهوم‌الوجود غیر منحفظ مع‌ذاته فی‌مرتبة ذاته بذاته ، اذلم یکن‌له ذات متقررة‌بذاته . فاذن لیس لذات‌الممکن وجود خاص فی الخارج ، بل‌الواجب أوقع ذاته فی‌الخارج علی وجه‌یصح أن‌ینتزع منهاالوجود ، فوجوده ذهنی ظلی لاخارجی حقیقی. ولهذا بعض‌العرفاء ینفی‌الوجودالخارجی عن الممکن ویقصرالوجودالخارجی علی‌الواجب . اماالأول ، فلما عرفته ، واماالثانی ، فلان حقیقة‌الواجب وذاته وماهیته وتقرره انما هوعین وجوده‌الخاص‌القایم‌بذاته، فوجوده بعینه انما هونفس ذاته بذاته ، لأنه متقرر فی‌نفس ذاته‌بنفس ذاته ، کیف لا؟ والوجودالخاص‌القایم بذاته انما هوعین ذاته ، لاکون ذاته ، اذکونه فی‌الخارج وذاته واحد، واذاکان‌کذلك فمطابق‌الحکم بالوجودالمصدری‌الانتزاعی علی‌الواجب لذاته انما هونفس ذاته‌بذاته بلااعتبار حیثیة اخری تقییدیّة اوتعلیلیّة ، اذهو فی‌مرتبة ذاته متقرر بنفس ذاته ، والذات‌المتقررة انماهی مطابق‌الحکم بالوجود المصدری الانتزاعی . وبالجملة مصداق حمل‌الوجود العام البدیهی علی‌الواجب‌و مطابق‌الحکم به‌علیه انما نفس ذاته ، من‌غیر ملاحظة حیثیة‌اخری غیرذاته اصلاً فالوجود بالمعنی‌المصدری وان کان‌منحفظاً مع‌ذاته فی مرتبة ذاته بذاته ، لکن لایکون فی مرتبة ذاته ، بل‌یکون منتزعاً اخیراً ، وان کان من‌نفس ذاته بذاته‌فحسب

من‌دون‌حیثیّةاخری، لأن‌حقیقته متقرره بنفسها ووجوده عین‌حقیقته ، لاکـون حقیقته. لانانقول: هذا غایة مایمکن ان‌یقال‌هیهنا لکن‌التعویل علی أنه‌لامعنی‌لوجود کل موجود فی‌الخارج الاان یتحصل ویتقرر ذلک‌الموجود فی‌الخارج من‌تلقاءعلته الجاعلة ، وکل موجود اذا تقرروتحصل فی‌الخارج من‌تلقاء علته‌المتقررة ، یکون تقرره وتحصله فی‌الخارج ، فلا محالة یکون وجوده فی‌الخارج ، لماعلت أن تقرر الشیء فی‌الخارج عین‌وجوده فی‌الخارج، فکما أن‌الخارج یکون‌ظرفاً للذات‌الصادرة عن‌الواجب کذلک یکون ظرفاًلوجودها ، اذلامعنی لأن یکون‌الشیء یتقرر ویتحصل فی‌الخارج ، ولایکون تقرره وتحصله فی‌الخارج ، ولیس‌المراد بالتقرر والتحصل معناهماالمصدری ، بل‌المراد بهما انما هوالحاصل من‌المصدر . فاندفع توهم لزوم کون‌المعنی‌المصدری‌ذاهویة‌فی‌الخارج،فکماان‌الأین‌هوان‌یحصل‌الشیء فی‌المکان،و المتی هو ان یحصل الشیء فی‌الزمان، کذلک‌الوجود الخارجی هو ان‌یحصل‌الشیء فی‌الخـارج ، والوجـود الذهنی هـو أن‌یحصـل الشیء فی‌الـذهن ، غایة مـا فی‌الباب هو ان‌الوجـود ایضـاً کالأین والمتی من الأعـراض النسبیّة ، وهـو لیس بمستنکر . وعدم ذهـاب الحکمـاء بذلک لایدل علی عدم صحته اذالعلم لیس وقفـاً علی قـوم دون قـوم ، مع انهم عرفـوا الوجـود الخـارجی بالحصول الخـارجی ، ویمکـن حمل الحصـول علی الحاصـل عـن المصـدر ، اوعلـی المعنی‌المصدری . وبالجملة لاشک فی‌ان کل موجود فی‌الخارج متقرر فی‌الخارج بجعل جاعله ، فلکل موجود خارجی قرار فی‌الخارج علی‌ان یکون‌الخارج ظرفاً لقراره ایضاً وسنزیدک ایضاحاً انشاءالله ـ تعالی شأنه ـ

الفایدةالرابعة : ان‌الموجود من‌الأشیاء اما انیات أوماهیات علی ماهوالمشهور وعلیه‌الجمهور ، وکلاهما موجودان فی‌الخارج بحیث لایتقدم احدهما علی‌الآخر تقدماً خارجیاً بأن تکون‌الماهیّة موجودة فی‌الخارج بالوجودالمتحقق معها فی الخارج من‌دون أن یکون لأحدهما تقدم علی الآخر فی‌الخارج ، اذالوجود وجود الماهیّة والماهیّة موجودة به ، والوجود موجود بنفس ذاته لابوجود آخر زاید علی ذاته، اذلیس هناک ذات وشیء آخرهوالوجود، بل‌لاذات‌له وراء نفس‌الوجود.

فاذن هوموجود بنفس ذاته‌لانه نفس‌الوجود ، لابوجود آخریزید علی نفس ذاته.
وهذا تصریح بأن غایةالشیء‌للشیء انمایکون بافاضة نفس ماهیته ، بأن یکون‌العلة
یفیضهاالوجود ، فان مالایکون کذلک، فترجع‌العلیّة الی‌التأثیر فی‌أوصاف‌الشیء
ولواحقه ، لافی صرف ذاته ، وبأن‌الوجود لیس من‌العوارض‌التی یعرض‌الماهیّة
بعد وجودها حتی‌لزم ان یکون الماهیّة موجودة قبل وجودها ، اذهومن عوارض
الماهیّة لامن عوارض‌الوجود ، وفرق مابین عوارض‌الوجود وعوارض‌الماهیّة .
فاذن مایوجد من‌الماهیات فی‌الخارج لایوصف بالاثنینیّة والامتیازالمتحقق فی
ذلک‌الظرف‌الاصیل‌الخارجی علی سبیل‌المقارنةالصحابیة بل علی سبیل‌المقارنة
الاتحادیّة ، لانهما متحدان فی‌الوجود ، اذالماهیّة موجودة بالوجود ، والوجود
موجود بنفس ذاته ، لکن لاعلی وجه یکون‌الجعل فیه مرکباً حتی یقتضی مجعولاً
ومجعولاالیه ، بل جعلا بسیطاً مقدساً عن استدعاءالمجعول‌والمجعول‌الیه‌کلاهما،
وذلک یرجع‌الی ان‌الخارج انما هوظرف تقررالماهیّة لاظرف تحقق‌الوجود بنفسه،
ولانعنی بجعل‌الماهیّة الاان یکون صادرة عن‌العلة فی‌الخارج علی معنی ان‌الجاعل
اوقعها فی‌الخارج‌وقررهافیه. وسنعیدالقول الفصل‌المشبع فی‌تحقیق تلک‌المعانی
کلها بمشیّةالله تعالی علی وجه لامجال لاحد فی‌شکها والارتیاب بها .

الفایدة الخامسة : هی ان‌المراد بقولهم ماطباع نوعه ان‌تتکرر، ای‌المراد بتکرر
النوع‌کون النوع بحیث یکون ای‌فرد یفرض منه‌موصوفاً بذلک‌النوع فیکون مفهومه
تارة تمام حقیقته محمولاً علیه بالمواطاة ، وتارة وصفاً عارضاً محمولاً علیه
بالاشتقاق .

الفایدةالسادسة: هی‌انه‌قداختلف ان‌الماهیة هل‌هی موجودةام‌لا؟ والفلاسفة
علی الاول ، وهوالحق ، والمتکلمین علی‌الثانی . وذهب‌أستاد نا الذی من‌ائمة
الحکمة[1] الی‌انهاموجودة لابالذات بل بالعرض والتبعیّة ، علی معنی‌انها تابعةللوجود
فی‌الجعل والموجودیة تابعیةالظل لذی‌الظل . وسنتلی‌الکلام فیه وعلیه .

الفایدةالسابعة : ان من‌المفهومات بعضها فی مرتبة متقدمة علی مرتبةالهویّة

(۱) وهوالحکیم البارع الکامل خاتم‌الحکماء المولی صدرالدین‌الشیرازی .

الوجودیة ، ویقال له الذاتی ، وبعضها فی مرتبةمتأخرة عنها ، ویقال له‌العرضی، وبعضها وان کان فی مرتبة متأخرة[۱] عنها[۲] فی‌الأذهان، لکن لیس فی مرتبةمتأخرة عنها فی‌الأعیان ، کالوجود ، ویسمی بالعرضی ایضاً ، وحمل الوجود یشابه حمل الذاتیات‌من‌وجه، ای‌من‌حیث‌ان‌مطابق‌الحمل‌فی‌المقامین‌لیس‌الانفس‌ذات‌الموضوع، ویباینها من‌وجه، ای‌من‌حیث لحاظ حیثیة تعلیلیة من حیثیة استناد ذات‌الموضوع الی‌الجاعل فی حمل‌الوجود دون حمل‌الذاتیات، ویباین حمل لوازم‌الماهیّة من کلاالوجهین ای من تینک‌الحیثیتین جمیعاً ، فان حمل لازم‌الماهیّة علیهاکما فی قولناالأربعة زوج ، یحوج صدقه‌الی انیکون ذات‌الموضوع ، بحیث یصح ان ینتزع عنها مفهوم ما خارج عن قوام جوهرها وراءالمعنی المصدری ، کالانقسام الی‌المتساویین ، ولایحوج‌الی لحاظ‌استنادها الی‌الجاعل الابالعرض ، ای‌بتبعیّة الوجودیةکمافی الذاتیات. وهیهنا وجه آخرمن‌المباینة وهواقتضاء ذات‌الموضوع للمحمول فی‌حمل لوازم‌الماهیّة دون‌حمل‌الوجود ودون حمل‌الذاتیات. فهذاوجه آخر للمباینة حمل‌اللوازم ، وبین حمل‌الوجود وبین حمل‌الذاتیات۔فتصبر۔ .

الفایدةالثامنة : هی‌ان المعتزلة یقولون بانسلاخ‌الماهیّة عن‌الوجود فی‌الخارج لظنهم ان‌الثبوت اعم من‌الوجود ، والماهیّة تقرر فی‌الخارج بحسب ذلک‌الثبوت‌من دون‌الوجود ، والمحققون یقطعون بفساده .

وان‌الاشعریّة یقولون ان‌الوجود عین‌الماهیات‌الممکنة ، فیمتنع ان تسلب الماهیّة عن نفسها ، وان یعرض لهاالعدم ، والالزم مفارقةالشیء عن نفسه . فهم قصروافی‌الفحص ولم یشعروا بأن‌الوجود خارج عن‌الماهیات‌وعارض‌لها . والحکماء حیث یعرفون أن‌الوجود من‌عوارض‌الماهیات ، وخارج عنها ، یقولون ان‌سلب الماهیةعن‌نفسها انمایمتنع علی‌تقدیر وجودها، لااذاکانت‌معدومة، یقولون‌ومایمتنع سلبة عن نفسه مطلقا انما هوواجب‌الوجودالموجود بنفس ذاته ، فقد بلغواالنصاب الاقصی من‌اصابةالحق .

---

(۱) واعنی بهاالمرتبة المتقدمة علی‌المرتبة الموجودیة وهی مرتبة‌سنخ جوهرالماهیة و مرتبة اصل قوام‌الذات والحقیقة (منه عفی عنه)

(۲) ای عن مرتبةالماهیة .

الفایدةالتاسعة : انالماهیّة قدتکون مرکبة ، وقدتکون بسیطة ، والمرکبة هی التی تلتم حقیقتهـا مناجتماع عدة امور ، والبسیطة مالایکون کذلك ، ولابد منالاعتراف بثبوته وتحققه ، والالزم ترکب کل حقیقة مناجزاء لانهایة لهابالفعل ومعان ذلك فطریالبطلان لایحتاجالی التعلیل ، فلابدلها منالانتهاء الیالبسیط، لأن کل کثرة سواء کانت متناهیّة اوغیرمتناهیة ، فان الواحد فیها موجود بتّة، فان کان بسیطاً فذاك ، وان کان مرکبا فیکون الکثرة مشتملة علیالواحد .

الفایدةالعاشرة: انالجعل علیضربین بسیط وهوافاضة نفسالشیء، فالجعل المتعلق به مقدس عنشوبالترکیب ، فان ملاك هذاالجعل انما هونفسحصول نفسالشیء فیالخارج . ومؤلف وهوجعلالشی شیئاً ، وصیرورته ایاه علی وجه یکون کونالشیء شیئاً ماتفتالیه بالذات عـلی معنی انالأثرالمترتب علیالجعل انما هـو مفادالهیئةالترکیبیّةالحملیّة ، ای الهایةالمرکبة ، فلامحالة یستدعی طرفین مجعولاً ومجعولاًالیه ، فان ملاك ذلكالجعل هوصیرورةالشیء شیئاً ، والواجب جاعل للماهیّة بالجعلالبسیط ، لاالفاعل لموجودیّةالماهیة بالجعل المؤلف ، ای لکونها موجودة .

الفایدةالحادیةالعشر : انالجعل لایتخلل بینالشیء وبین نفسه ، وهوفطری مستغن عنالبیان ، وکـذا لایتخالالجعل بینالشیء وبین ذاتیاته ، فان ذاتیات الشیء داخلة فیذات ذلكالشیء ، لالاحقة لها خارجة عنها ، فکما لایجوز انسلاخ الشیء عن ذاته ، لایجوز انسلاخه عن ذاتیاته ، فکما لایجری تأثیرالفاعلالمباین فیها لایجری تأثیر ذلكالشیء ایضاً فیها ، فالانسان مثلاً حیوان من غیرجعلو اقتضاء، کیف؟ والذاتیات داخلة فیالماهیة فیمرتبة جوهرذاتالماهیّة،والجعل والاستناد لم یدخل فی جوهر ذاتالماهیّة فغیر منحفظة معها فی تلكالمرتبة، وهذا مبنی علی انالماهیّة کمایحتاج الیالفاعل فیالوجود کذلك یحتاجالیالفاعل فیقوام اصلالماهیّةالمتقدمة علیالوجود ، والخلط بالذاتیات انما هوبحسبقوام الماهیة فیمرتبة متقدمة علی مرتبةالموجودیّة ، فلایصح ان یجعل متعلقاً بجعل الموجودیّة ، ویقال ان جعلالانسان موجوداً هوبعینه جعلالانسان حیواناً ، ولکن بتوسط کونه موجوداً ، وفی مرتبة بعده ، لأنکون الانسان حیواناً انما هوبحسب

قوام اصل ماهیّة‌الإنسان ، وذلك فی‌مرتبة متقدمة علی‌المرتبة‌الموجودیة . نعم یصح ذلك‌ان قیل بتقدم الوجود علی‌الفعلیّة ، وهــو مذهب سخیف . اذلو قیل بتقدم‌الوجود کان مخلوطیّة شیء‌بشیء علی الاطلاق فرع وجود‌الشیء الذی یقال له‌انه‌مخلوط، وان‌حکم بتقدم‌الفعلیّة کماهومذهب‌المحصلین کان‌الخلط‌بالذاتیات بحسب‌المرتبة المتقدمة علی‌الوجود بالضرورة ، فان للشیء حینئذ مرتبة قوام متقدمة علی‌مرتبة‌الوجود، فکان هومخلوطاً بالذاتیات‌بحسب تلك‌المرتبة‌المتقدمة . فتعرفه من غوامض هذاالعلم ، فحینئذ لایرد المؤاخذة علی‌الحکماء[1] من‌سبیل ان فی‌کلامهم تناقضاً فانهم یقولون یمتنع تخلل‌الجعل[2] بین‌الشیء وبین ذاتیاته ، و یقولون ذاتیات‌الشیء مجعولة بعین جعله ، وموجودة بعین وجوده ، اذتدفع بأن ما عنی به فی‌قولهم ذاتیات‌الشیء مجعولة بعین جعله ، هوجعل نفس ذات‌الشیء وهو الجعل‌البسیط علی معنی ان جعل‌نفس‌الذات هو بعینه‌جعل کل من‌الذاتیات جعلاً بسیطاً ، فیکون الجعل واحداً والمجعول به اثنین فی لحاظ‌العقل ، ای کل منهما علی‌الاستقلال ، لاالهیئة‌الترکیبیّة ، فجعل‌الشیء وتقرره ووجوده هوبعینه جعل کل من ذاتیاته ، وتقررتلك‌الذاتی قبل وجوده ، فکیف یعقل ان‌یکون خلطه بماهو ذاتی له مجعولاً ومتوقفاً علی تقرره وجعله بل الاحق بالاعتبارالتحقیقی هوان المجعول بهذاالجعل‌البسیط‌الواحد ، هوالذاتی ثم‌الذات ، فلایصح أن یتعلق‌الجعل اولاً بنفس‌الذات، ثم بکونهاهی ، وبکون بعض ذاتیاتها ، بل‌العقل‌المفطور علی درك الحق یجد أن جعل‌الذاتی بعینه هوجعل‌الذات ، فالجاعل جعل‌الانسان والحیوان بجعل‌واحد، لاان ماجعل‌الإنسان جعله حیواناً کما هوالمشهور وعلیه الجمهور ، و ذکره‌المحقق‌الطوسی ــ قدس‌سره‌العالی ــ فی ــ شرح‌الإشارات ــ والعلامة‌فی‌

---

(۱) والظاهر ان هذه المؤاخذة لایرد علی حزب‌الحکمة حتی یحتاج الی‌الإزاحة وذلك لأن‌المراد بقولهم یمتنع تخلل الجعل بین‌الشیء وبین ذاتیاته هو ان ذاتیات الشیء لایفتقر الی جعل وراء جعل ذلك‌الشیء فقولهم ذاتیات الشیء لایفتقر الی جعل وراء جعل ذلك‌الشیء. فقولهم ذاتیات‌الشیء مجعولة بعین جعله لایناقض ذلك بل‌یؤکده لا بل‌یکون بیاناً وتفسیراً له والحق فی‌هذه‌المسألة علی مایؤول الیه نظری واستقر علیه رأیی هو انه لامعنی لجعل‌الذات الا جعل ذاتیاتها معاً ولا معنی لجعل‌الذاتیات معاً الاجعل الذات فلا یتصور ان‌یکون جعل الذات غیر جعل الذاتیات وجعل‌الذاتیات غیر جعل‌الذات . (منه عفی عنه)

(۲) یعنی یمتنع ان‌یکون خلط‌الشیء بذاتیاته مجعولاً (منه عفی عنه)

شرح حکمةالاشراق ــ بل‌الصحیح أن ماجعل الإنسان جعل الحیوان أولاً بذلك الجعل لکن هذاالحکم مختص بالذاتی، ولا یجری فی‌لازم‌الماهیّة قطعاً، فلایصح ان ماجعل‌الأربعة جعل‌الزوجیّة بذلك الجعل ، وذلك لأن‌اللازم کالزوج خارج عن قوام‌الماهیّة ، ولاحق لها فی مرتبة متأخرة ، فلایتصور ان‌یکون جعل‌الماهیّة بعینه جعل‌مالیس فی‌تلك‌المرتبة ، کمالایتصور ان جعلها هوأولاً ، وجعله هوثانیاً فأثرالواجب نفس‌الماهیّة ، واللازم یتبع ماهوالأثر ، وان استندلازم الماهیّةالی علةالماهیة استنادالیها بالعرض لابالذات . فالتحقیق أن‌لازم‌الماهیّة غیرمجعول اصلاً ، ولامفتقرالی جعل وتأثیر مطلقاً ، لامن‌الماهیّةکما رآه‌بعض‌الحکماء، ولامن علةالماهیّة بتوسطها کمارآه آخرون ، اذالبرهان کما یجری فی نفی تأثیرالفاعل المباین ، کذلك یجری فی‌نفی‌تأثیرالماهیّة، فان المحوج‌الی‌العلة هوالامکان‌الخاص وهومساوب فی نسبة لازم‌الماهیّةالی‌الماهیة . تأمل فیه ، فانه غامض حق . فاما مایظن ان‌الحکماء مع براعتهم وشدة تیقظهم ینا قضوا انفسهم فی مسألة واحدة فهو بعید مستنکر ، فبقی‌ان‌یکون لقولهم معانی اذاکشف عنها ارتفع‌الشك .

الفایدةالاثناعشر : هی ان‌کثیراً من‌الحکماء یذهبون‌الی جریان‌التشکیك‌بالشدة والضعف فی‌الوجود، حتی‌یصدق علی‌القار وغیرالقار، ویزعمون ان‌الوجودبالقیاس الی‌الواجب والممکن انما وقع‌بجمیع وجوه‌التشکیك بأسرها ، ومنهم من‌یتحیر فی هذه‌المسألة اذوجدوا المتناقضین فی کلام‌الفلاسفة ، ومنهم من یحسب‌أن مناط الاختلاف اختلاف تفسیر التشکیك بالشدة والضعف، فان فسر باختلاف آثار الطبیعة فی‌الافراد کثرة و قلة وقوة وضعفاً ، حکم به فی طبیعة الوجود،وان فسربازدیادالطبیعةالکلی فی‌بعض الأفراد، أویکون بعض‌افرادالطبیعة فی‌حدخصوص فردیتّة، بحیث‌یظن‌العقل‌المشوب بالوهم ان‌ذلك‌الفردبخصوصیته یشتمل علی مثل فردآخر وزیادة ، کماهوشأن‌الزیادة والنقصان ، حکم بنفیه عن طبیعةالوجود . والسیدالسند من سادات المتأخرین یحوم حول هذاالحسبان من‌سبیل‌الجزم والیقین ، فکان بینهم خلاف ظاهر واستمرالنزاع بینهم وتداول

---

* توله (قدس‌سره ، فی س ۱۲) : فان‌المحوج الی‌العلة ... منشأ احتیاج امکان نیست بل‌که ملاك توقف امری بأمر دیگراست ، امراگر اصیل وغیراعتباری باشد ، تابع‌امری حقیقی واصیل‌است واگر اعتباری باشد منشأ آن نیزاعتباری‌است ــ کماحققه استاده‌الشریف ــ لذا درملاك لازم ماهیت گویند : لوجاز تحقق‌الماهیات منفکة عن‌کافةالوجودات ، کان‌الامکام لازماً لها .

الکلام من جانبهم من غیر فیصل . والمصنف العظیم قدبالغ فی ان الوجود لایتصور ان یجری فیه ذلک اختلاف وانما یختلف الماهیات بالتمامیة والنقصان فی سنخ الحقیقة المشترکة ، وبذل فیه المجهود. وعندی انه لافساد فی جریان التشکیک فی الوجود ، وسنذکره علی وجه ینکشف به المقصود . وبالجملة نفس الماهیة لایختلف بالکمال والنقص ، والقوة والضعف ، لان التفاوت فی نفس معنی واحد غیرمتصور ، بل التفاوت انمایتصور فی انحاء وجودات الماهیة وحصولاتها وتعیناتها الشخصیّة والتشخص لایمکن ان یکون بنفس الماهیّة ، لان کل ماهیة هی کلیة وان ضمّت الیها ماهیات اخر ، الا ان یعتبر معها هویّة متشخصة بذاتها وهی الوجود ، فیجوزان یکون لماهیّة واحدة انحاء من الکون ، وافراد من التشخص والهویّة ، بعضها اقوی واشد من بعض فی الوجود والهویة واکثرمنه فی الآثار المترتبّة علی تلک الحقیقة ، لکن الفحص یدل علی ان ما به التفاوت فی بعض الماهیات لیس بأمر زاید علی حقیقتها المشترکة ، کتفاوت الخطوط مثلاً فی الطول نفس الخط و فضیلة الطویل من الخط علی القصیر منه انماهی بنفس حقیقة الخطیة لابأمرزاید علیها ، و الفطن اللبیب بعلم ان الجهل بتلک الفواید یوجب الجهل بجمیع معانی مااشتمل علیه ذلک القبس ، اذبعینه فی معرفتها مع ان بالوجود الذی من جملتها یعرف کل شیء اذهو اول تصور واعرف کل متصور ، و ذلک هوالداعی لناالی ارتکاب الاطناب فی هذاالباب .

- ۳ -

قال ــ رفع‌الله قدره ــ : «ومضة ، حاول فی ثانی سادسة الهیات الشفاء تعریف مفهوم الحدوث وتثلیث قسمته الاولی المستوفی بحسب استیفاء اقسامه الثلاثة الاولیة . فقال بهذه الالفاظ: المعنی الذی یسمی ابداعاً عندالحکماء هوتأییس الشیء بعدلیس مطلق فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس وله عن علته ان یکون ایس ، و الذی یکون للشیء فی نفسه اقدم عندالذهن بالذات لابالزمان من الذی یکون له من غیره ، فیکون کل معلول ایساً بعدلیس بعدیّة بالذات ، فان اطلق اسم الحدوث علی کل ماله ایس بعدلیس وان لم یکن بعدیّة بالزمان ، کان کل معلول محدثاً، وان لم یکن یطلق ، بل کان شرط المحدث ان یوجد زمان و وقت کان قبله ، فبطل لمجیئه

* رجوع‌شود بکتاب قبسات چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص۲، ۳، ٤ رجوع‌شود به‌کتاب شفا (ط قاهره الهیات ص۲٦۷) : «فهذا هوالمعنی الذی یسمی ابداعاً ...» .

بعده ، اویکون بعدیته بعدیّة لایکون مع القبلیّة موجودة ، بل یکون ممایزة لهافی الوجود ، لأنها زمانیة ، فلایکون کل معلول محدثاً ، بل المعلول الذی سبق وجوده زمان ، وسبق وجوده لا محالة حرکة وتغیر کماعلمت ، ونحن لانناقش فی الأسماء. ثم المحدث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان ، لایخلو اماان یکون وجوده بعدلیس مطلق، اویکون وجوده بعدلیس غیرمطلق، بل بعد عدم مقابل خاص فی مادة موجودة علی ماعرفته ، فان کان وجوده بعدلیس مطلق ، کان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعاً ، ویکون أفضل انحاء اعطاء الوجود ، لأن العدم یکون قدمنع علیه وتسلط علیه الوجود ، ولومکن العدم تمکیناً یسبق الوجود ، کان تکوینه ممتنعاً الاعن مادة، وکان سلطان الإیجاد ضعیفاً قصیراً مستأنفاً» انتهی کلامه .

وفی التعلیقات ایضاً اورده هذه الألفاظ . ومعنی اطلاق اللیس هیهنا سذاجیّة وارساله بالقیاس الی التقیید بکونه لامع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له غیرمجامع ایاه فی نفس الأمر اصلاً. فالحدوث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان وهووجود الشیء بعدصرف عدم البحت علی نوعین، لانه لایخلو اماان یکون هو وجود الشیء بعدصرف لیسیّة المطلقة بعدیة بالذات، بان یکون مرتبة وجود الحاصل بالفعل بعد مرتبة لیسیّة المطلقة من حیث نفس ذاته الغیر المنافیة لفعلیة الذات من تلقاء الجاعل، وتحقق الوجود بالفعل بافاضته الفاعل ایاه ، و هذاالنوع هـوالمسمی حدوثاً ذاتیاً والافاضة علی الدوام علی هذاالسبیل یسمی عندهم ابداعاً ، ولاتصادم بین الفعلیّة والوجود فی نفس الأمر من جهة الاستناد الی افاضة الفاعل والبطلان واللیسیّة بحسب نفس جوهر الماهیّة . الیس من المستبین أن نفس الأمراوسع من مرتبة نفس الماهیّة بماهی هی . واما ان یکون هومسبوقیّة الوجـود بالعدم الصریح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فی متن الواقع ،وهوالذی رامه بقوله : بعدلیس غیر مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص فی مادة لامسبوقیّة بالذات ، بل مسبوقیة انسلاخیّة انفکاکیة غیر زمانیة ولاسیالة ولامتقدرة ولامتکممة ،وهذاالنوع ان هوالاالحدوث الدهری، وافاضة الوجود من بعدالعدم الصریح الغیر المتقدر یسمی عندهم احداثا وصنعاً ، ولا یجتمع العدم الصریح والوجود بالفعل بحسب نفس الأمر فی مادة ولا فی موضوع اصلاً .

---

* قوله (س۸) : وتسلط فی نسخ ط و ق : لان العدم یکون قدمنع البتة وسلط علیه ...

واماالحدوث بالمعنی‌المستوجب للزمان فهونوع واحد وهوکون وجودالشیء فی‌الزمان مسبوقاً بعدمه‌الزمانی‌المتقدرالسیال ، الواقع فی‌الزمان‌القلیل ، قبلیّة متکممة زمانیة ، وایجادالشیء فی‌الزمان من بعد عدمه‌الزمانی المتقدرالسیال الداخل فی جنس‌الامتداد واللاامتداد والاستمرار واللاستمرار هوالمسمی بالتکوین، فهذا سبیل تثلیث‌الاقسام‌الاولیّة للحدوث علی مافی‌الشفاء فلیتعرف .

قال فی‌الهیات‌النجاه : واعلم انه کماان‌الشی قدیکون محدثاً بحسب‌الذات. (فان المحدث هوالکائن بعدمالم یکن ، والبعدیّة کالقبلیّة) وقدیکون بالزمان وقدیکون بالذات ثم قال فیکون لکل معلول فی ذاته اولاً انه لیس ، ثم عرض عن‌العلةثانیاً انه ایس ، فیکون کل معلول محدثاً ، ای مستفیدالوجود من غیره بعدماله فی‌ذاته ان لایکون موجوداً ، فیکون کل معلول فی ذاته محدثاً . فان کان مثلاً فی جمیع‌الزمان موجوداً مستفیداً لذلک‌الوجود عن موجد فهومحدث ، لان وجوده من بعدلاوجوده بعدیّة بالذات، ومن‌الجهةالتی ذکرناها، ولیس حدوثه انما هو فی آن من‌الزمان‌فقط بل‌حدوثه فی جمیع‌الزمان‌والدهر ، ولایمکن ان‌یکون حادثاً فیه بعدمالم یکن الاوقد تقدمت‌المادةالتی هو منها حدثت . انتهی کلامه بعبارته . وان هوالاالتصریح‌باطلاق الحدوث فی‌اصطلاح الصناعة علی‌الانواع الثلاثة ، وهی : الحادث بالذات ، والحادث بالزمان والحادث فی‌الدهر ، وان‌الکاین بعد مالم یکن‌یحدث فی‌الدهر[1] . ـ فلیتبصر ـ

وقال فی‌الاشارات فی‌خواتیم النمط‌الخامس : انه لن‌یتمیز فی‌العدم الصریح حال الاولی به فیها ان لایوجد شیئاً ، اوبالاشیاء ان‌لایوجد عنه اصلاً ، وحال بخلافها .

قال صاحب‌المحاکمات : «اذالعدم الصریح لاتمیز فیه حتی یکون امساک‌الفاعل عن‌الایجاد اولی فی‌بعض الاحوال من‌الایجاد فی بعض، اوحتی یکون لاصدورالمعلول عن‌الفاعل اولی فی‌بعض‌الاحوال من‌صدوره فی‌بعض ، وتقییدالعدم بالصریح‌احتراز عن‌عدم‌الحادث‌المسبوق بالمادة عدماً زمانیاً». هذاماقاله فی‌القبسات وقال‌الشارح:

اقول: لمااستقررایه وعلمه وحکمته‌علی تحقیق‌الحدوث‌الدهری وبعض‌الاوهام قدشوشت صحة ذلک حتی‌انه‌لایصل الیه بذل‌جهدکثیر من‌اصحاب‌الحکمة، وعرض لهم‌الشک والحیرة ، ولایستعذبه بعض‌ارباب‌الذوق‌ایضاً ، ولایرتضیه ارادان یذکر

---

(۱) رجوع‌شود بکتاب شفا ط قاهره ۱۳۷۱ هـ ق قسمت‌الهیات ، کتاب نجات چاپ قاهره ۱۳۷۱ هـ ق ص ۱۳۶ ، ۱۳۹ ونیز رجوع‌شود بکتاب شرح‌اشارات‌ط طهران ۱۳۷۹ جلدسوم الهیات ص۱۲۲،۱۲۴ حاشیهٔ محاکم ص۱۳۲ .

ان ذلك ليس على مايتخيلوه هؤلاء ، بل هناك فحص بالغ امره يجرى على مثل ماجرى عليه كلام ناطورة القوم فى الحكمة ورئيس الصناعة «ابى على بن سينا» وليس من جملة ماعنه روساء الحكمة فى الغفلة حيث يسمى الشيخ ، مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل فى الخارج ، مسبوقيّة انفكاكيّة غير زمانية بالحدوث الدهرى ، ويستمر على استعمال هذا المعنى فى اكثر كتبه المشهورة كالشفاء والنجاة والتعليقات ، ولمالم يأت بتعديل هذا الرأى وتقويمه فيما سلف ، ولم يتكلم فى بيان مباديه فيما تقدم ، يجعله معنونة كمايستمر عادته فى هذا الكتاب على تلك الطريقة .

قوله : «حاول» اى اراد .

قوله : «بعدليس مطلق» أى لاعن مادة ، وحاصل ماذكره الشيخ ، يرجع الى ان الذى هو بالذات سبب شىء بأن يكون فاعلاً له بنفس ذاته ، يعنى يكون فاعليته بنفس ذاته ، ويكون فاعليته عين ذاته لابانضمام امر آخر ليكون فاعليته زايدة على ذاته . وبالجملة يرجع الى العلة التى يكون وجودها نفس عليتها اذاكان سبباً لشىء ، سواء كان دائم الوجود ، أوغير دائم الوجود ، فهوسبب له دائماً ، مادامت ذاته بذاته موجودة فان شيئاً من الاشياء الذى هوسبب لذاته لوجود شىء آخر ، فهو سبب لشىء دائم الوجود غير منقطع الحصول ، ومثل هذا السبب من العلل الذاتيّة ، اولى بمفهوم العليّة واسمها لأنه زال عن ماهية الشىء مطلق العدم ، وافاده الوجود الدائم ، فافادة هذا الوجود عند الحكماء يسمى ابداعاً ، فالابداع هوتأييس الشىء بعدليس مطلق ، اى ايجاد الشىء بعدعدم غير متقدر ايجاداً لاعن مادة ، ولا فى زمان ، بعديّة ذاتيّة ، لابعد عدم متقدر خارجى بعدية زمانيّة ، كماان افادة الوجود بعد العدم المتقدر الزمانى ، يسمى تكويناً ، ويفهم من ذلك ان قسمة التأثير الى الابداع ، وقسيمه ، انماهى بحسب عدم المسبوقية بالمادة والمدة ، وبحسب المسبوقيّة بهما . فان المبدعات يكفى امكانها الذاتيّة فى فيضانها عن المبدء ، فكل منها مسبوق الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود بالفعل الى الإمكان الاستعدادى القائم بالمادة لاباعتبار جعل البسيط والمؤلف ، ولذلك اعتبرها أيضاً من ينكر الجعل البسيط ، لكن التأثير الابداعى اذاكان بالجعل البسيط ، كان أجدر باسم الابداع ، فالابداع هوتأييس الأيس عن الليس المطلق لاعن مادة ومدة ، وذلك يتضمن مسبوقيّة الوجود بالعدم الصريح المقابل لحصول الوجود فى الخارج مسبوقيّة انفكاكية غير متقدرة ، وهذا المعنى متفق عليه بين الحكماء . هذاغاية

مایمکن ان یأول کلام‌الشیخ‌الیه . وهو کمایدل علی‌الحدوث‌الدهری المبدعات‌التی لیست ظرف وجودهاالزمان والآن بل‌الدهر ، کذلك یدل علی‌الحدوث‌الدهری للمکونات [التی] ظرف وجودهاالزمان ، ولهذا جاءالمصنف فی‌صددالاستشهادعلی الحدوث‌الدهری‌لکافّةالمخلوقات، سواء کانت مجردة اومادیّةبهذاالکلام من‌الشیخ فلیتأمل . قوله هیهنا :« فان للمعلول فی نفسه ان یکون لیس ، وله‌عن علته ان‌یکون ایس ...» اشارةالی دلیل‌الحدوث‌الذاتی‌الشامل لجمیع‌الممکنات ، لاالحدوث‌الدهری فانه لماذکر ان‌الابداع هوایس بعدلیس لاعن مادة ، اراد ان یبین کیفیّة هذه‌البعدیّة التی یقال لهاالحدوث‌الذاتی . وتقریره : ان‌المعلول له فی‌حدنفسه وحقیقته ومرتبة ذاته وماهیته ان یکون لیس ، یعنی : ان‌العقل اذالاحظ ذاته بما هی‌هی ، وجد ان له لیس وعدم فی تلك‌المرتبة ، ولیس معناه‌ان‌العقل اذالاحظ ذاته مجرداً عن‌علته وجد فی هذه‌الملاحظة ان له‌لیس بتّة، فیعتبر فی هذه‌الملاحظةعدم‌العلّة ، وعدم العلة علة لعدم‌المعلول بتّة ، ولیس ان یکون له‌ایس ، بل له عن‌علته‌الموجبة ان‌یکون ایس ، والذی یکون له فی‌حدنفسه ومرتبة ذاته ، اقدم من‌الذی له عن غیره ، لکن فی‌الذهن تقدماً بالذات لابالزمان ، فکل ممکن بعدلیس‌ای یکون‌موجوداً بعد عدم بعدیة بالذات . وتوضیح ذلك ان للممکن اعتباران : اعتبار ذاته ، واعتبار کونه مقیساً الی علته ،والاعتبارالأول سابق علی الاعتبارالثانی،لتقدم‌الذات علی‌الاضافة فاذن قد ظهران عدم‌الممکن‌انما هوقبل وجوده ، لکن قبلیّة بالذات . ای‌قبلیّة باعتبار مجرد ذاته مع‌النظر عن‌علته ، فظاهرشان طباع‌الامکان هوان‌الممکن متصف بالوجود بالفعل فی‌العقل عندوجود علته ، ومتصف‌بالعدم فیه عندعدم علته مع‌ان الحال فی‌الخارج لایخلوعن وجودالعلة وعن عدمها، لکن‌العقل ان یعتبر الممکن‌مجرداً عن وجودالغیر ، وعن‌عدمه ، بل مجرداً عن‌وجود نفسه ، وعن‌عدم وجودنفسه ، فهو فی‌هذه‌المرتبةالذهنیة مجردة عن‌الوجود والعدم . فاذن وجودالممکن مسبوق‌بلا وجوده فی مرتبة من‌مراتب‌الذهن ، اذیمکن للعقل ان ینسلخه من‌الوجود فقط ، کما یمکن‌للعقل ان‌ینسلخه من‌الوجود والعدم کلاهما. فیظهرانه لابدهیهنا من‌اعتبارالعقل وتعمله ولایکفی عدم والاعتبار ، والالم یکن مجرداً عن‌الوجود والعدم فی‌العقل . فالماهیّة فی‌تلك‌المرتبةالعقلیّة لم‌یکن موجودة ولامعدومة بأن تکون‌المرتبة ظرفاً

للسلب ، وهذامما لايتعداه‌الحق ، وانما غلط‌الزاعم فيما عداهذاالقول ، فان سلب البسيط يصدق فی‌مرتبة جواهر الماهيّة‌من حيث‌هی‌هی، مع‌انه‌ليس من‌جوهرياتها. ولذلك ليس مصداقه حيثيّة نفس جوهر الماهيّة بماهی ، بل انتفاء كون‌المسلوب به نفسها اومما يدخل فی‌قوامها ، اومما يقتضيه ذاتها . واما ثبوت ذلك‌السلب، او شیء آخرمن‌العرضيات‌الثبوتيّة ، فلايصدق فی تلك‌المرتبة . اذالماهيّة من‌حيث هی ليست‌الاهی ، واذليس حقيقةالإمكان الاسلب‌الضرورة سلباً بسيطاً ، فيكون صادقاً فی‌مرتبةالماهيّة من‌حيث هی ، وان كان خارجاً عن‌جوهرها . فاستقم كما امرت ولاتكن من‌الغافلين . وليس المراد أن‌المعلول‌له فی‌ذاته الليس ، ای من‌حيث نفسه وذاته مقتضياً للعدم ، والإلكان ممتنعاً لذاته . (هذاخلف) . اللهم الاأن يقال : المتنع هوالذی يقتضی ماهيتّه‌العدم فی‌الواقع من كل جهة لامن جهة اعتبار ذاته فقط . اقول : يكفی فی‌اثبات‌الحدوث الذاتی لجميع‌الممكنات ان يقال : كل معلول بماهو معلول ، له عدم فی‌الذهن قبل وجوده فی‌الخارج قبلية بالذات ، ووجود فی‌الخارج بعد عدمه بعديّة بالذات ، وذلك‌لأن هذاانما هوشأن طباع‌المعلول ، و المعلوليّة، والالم يكن‌المعلول معلولاً ، فينخرق‌الفرض . ــ وهوخلف محال ــ اذا عرفت ذلك فلنرجع الی [تحقيق‌مرامه] فنقول مرجع كلامه : ان لكل معلول بحسب نفسه وذاته وماهيّة وحقيقته من حيث‌انه معلول عدم فی‌الذهن ، وبحسب علته وجاعله وفاعله وموجده موجود فی‌الخارج ، فعدمه فی‌الذهن مقدم علی وجوده فی الخارج‌تقدماً بالذات ، لأن‌ماثبت للشیء بحسب ذاته ، اقدم علی ماثبت له بحسب غيره ، اقدميّة بالذات ، اذالعقل اذانظر الی نفس ذات‌المعلول بماهومعلول، وجد ان‌له بحسب نفسه عدم فی‌الذهن ، وبحسب علته وجود فی‌الخارج ، ولماكان‌عدمه فی‌الذهن بحسب نفسه ووجوده فی‌الخارج بحسب غيره ، بحكم العقل‌المفطور علی درك‌الحق بان عدمه فی‌الذهن قبل وجوده فی‌الخارج ، وان كان وجوده مع وجود علته دائماً فی‌الخارج ، ولم يكن‌له بحسب علته عدم فی‌الخارج فهذه القبليّة انما يكون بحسب‌الملاحظة‌العقليّة وفی‌مرتبة من‌المراتب‌الذهنيّة كقبلية‌حركة‌اليدعلی حركة‌المفتاح ، اذالعقل يحكم بتقدم الأولی علی‌الثانية ، وان كانتامعاً فی‌الخارج ، و ذلك لان‌العقل يحكم بان‌الحركة‌المفتاح بحسب نفس ذاته عدم فی‌الذهن ، وبحسب حركة‌اليدالتی هی علتها وجود فی‌الخارج ، لكن‌الحركتين كلتاهما تكونان معاً فی

الخارج ، اذلايجوز انفكاك حركةالمفتاح فى‌الخارج عن‌حركةاليد فى‌الخارج اصلاً . فكذاالحال هيهنا ، فاذن‌العقل يحكم بتقدم عدم كل معلول فى‌الذهن من حيث هو معلول على وجوده فى‌الخارج ، وان كان‌المعلول يكون ابداً مع علته فى‌الخارج . و الحاصل ان‌الذهن يكون ظرفاً لعدم‌المعلول ، ويكون ظرفاً لتقدم عدمه على وجوده فى‌الخارج ، لاالخارج، وهذا هومرادالشيخ هيهنا فليتفطن فانه دقيق غامض. واذا كان كذلك فقوله: «بالذات» اشارةالى ان‌الذى ثبت‌للشىء نظراًالى مجرد ذاته فقط، كان مقدماً بالذات ، اى‌لابالزمان على‌الذى ثبت‌للشىء بواسطة غيره ، وهوالوجود و العدم اى‌العدم الخارجى‌المستندالى عدم‌العلة فى‌الخارج .

قوله : «فيكون كل معلول‌ايساً بعدليس ...» اى بعدعدم له باعتبار ذاته‌بذاته، وهذاالعدم سابق على وجودكل ممكن ويجامعه ، فان‌العدم‌الذى للمعلول نظراً الى مجرد ذاته فقط ، كمايكون سابقاً على‌العدم‌الذى‌له بواسطة غيره . اى بواسطة عدم علته، كذلك سابقاً على‌الوجود الذى‌له بواسطة غيره، اى‌بواسطة علته، سبقاًبالذات، على معنى ان سابقيته عليه باعتبار ذاتـــه لاباعتبارالعقل وتعمله ، وكذا غيرمناف لوجوده عن علته ، بل يجامعه . وهذا هوالحدوث‌الذاتى‌الشامل لجميع‌الممكنات ، اذ لامعنى‌للحدوث‌الذاتى‌الاالمسبوقيـّة بالعدم . وهذا هو‌الذى يتولى‌الشيخ هيهنا اثباته ، وليس مراده بذلك‌العدم ، العدم‌الذى يحصل للمعــلول بواسطة عدم علته ، وينافى وجوده عن علـّته ، ولايجامعه حتى يحتاج الى‌التقدير بأن يحمل قوله : «بعد ليس ...» على بعدمالم يكن ذلك‌الأيس لابعدالعدم كمايترائى مستنداً بانه لوكان‌كذلك لكان للعدم سبقاً ذاتياً على‌كل‌ممكن، وليس كذلك. فان وجودالممكن لوكان مسبوقاً بعدمه سبقاً ذاتياً ، لزم ان‌يكون عدم الشىء محتاجاًاليه لوجوده ، وظاهرانه لايوجد علاقةالعليـّة بين‌الشىء ونقيضه . وليس مراده ان يكون للعدم سبقاًخارجياً ، على المبدع ايضاً . اذهوليس ممايرتضيه ، لأن عنده ليس للمبدع بحسب‌امكانه الذاتى عدم خارجى قبل وجوده فى‌الخارج .

قوله: «فان‌اطلق‌اسم الحدث ...» اى: فاذا اطلق‌اسم‌الحدوث على‌كل ماله‌ايس، اى وجود بعدليس ، اى بعدعدم ، له باعتبار ذاته بذاته ، يعنى بعدعدم له فى‌نفسه، من‌دون اعتبار عدمه‌الناشى من‌عدم علته ، كان كل معلول اى‌كل مماسوى‌الله تعالى سواء كان مبدعاً اومكوناً حادثاً ، اذكل منهما مسبوق‌بالعدم الذاتى فقط ،فوجوده متاخرعن‌عدمه بحسب‌الذات. فاذن‌كل معلول‌يعنى جميع‌ماسوى‌الله حادث‌بالحدوث

الذاتی الشامل لجمیع الممکنات، وان لم یطلق اسم الحدوث علی هذا المعنی، بل یشترط فی الحادث ان یوجد زمان قبل زمان وجوده ، بأن یکون ظرف وجوده الزمان اللاحق بحسب تلاحق الأوضاع والحرکات المنتهیة الی وجوده فی ذلك الزمان اللاحق المتاخر عن زمان قبله، وبطل زمان قبله بمجییء ذلك الزمان المتأخر البعد ، اذ بعدیته بعدیة لایجامع قبله بالوجود ، بل یکـون ممایزة لها فی الوجود ، لأنهـا بعدیّة متقدرة زمانیـّة فعدمه کان سابقاً علی وجوده (۱) .

میرداماد ، درقبسات ، پیرامون مسألهٔ «مثل نوری افلاطونی» مفصل بحث نموده واقوال اهل بحث وتأویلات وتحقیقات آنان را دراین مسألهٔ مهم نقل وخود نیز بعداز انکار مثل نوری آن را تأویل نموده وشارح محقق دراین مسأله محققانه بحث نموده وبعد ازتزییف قول میر ، مسلك استاد خودرا اختیارنموده است ودر آثارحکمای اسلامی احدی بایـن نحو بحث ننموده است ، کلام شارح دراین باب جامع الأطراف وبی نظیراست والحق شاگرد لایق ملاصدرا باید بحساب آید . اگردر کلمات اومطالب قابل خدشه دیده میشود باید اورا بااساتید اصفهان تلامیذ میر فندرسکی وملارجبعلی وتلامیذ اومقایسه نمود تادید چقدربین اوودیگران فرق است قال «شکر الله سعیه» :

— ٤ —

ومیض — هل بلغك ماینسب الی امام الحکمة أفلاطن الالهی وشیخه سقراط ؟ انهما یذهبان الی أن الطبایع المرسلة للانواع المادیة کما لنفس جواهرها المرسلة لابشرط شیء وجود مخـالط للمادة وعوارضها بعین وجود أفرادها الهیولانیّة، فکذلك لها فی حد لابشرطیتها وجود اخری فی الدهر مغایر للمادة منمازعن وجودات افرادها مفارق للامکنة والأزمنة والأحیاز والاوضاع فی الاعیان ، کاالمفـارقات المحضة . قال الشریك فی عـاشر ثانیة برهان الشفاء : والفاسدات لابرهان علیها ولاحـدلها ، والمحسوسات لیس ایضاً مبرهناً علیها ، ولامحدودة من جهة ماهی

---

(۱) شارح به استدلال میر ونحوهٔ توجیه اوکلمات شیخ را جهت اثبات قسم سومی از حدوث که حدوث دهری باشد موردمناقشه قرار داده است مااگر بخواهیم مناقشات اوراذکر نمائیم این قسمت ازمنتخبات مفصل میشود .

محسوسة وشخصية ، بـل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهى هذه‌الشمس ، بل من جهة ماانها شمس مجردةمن العوارض اللاحقةلها والشخصية العارضةلها . وكذلك الحدليس لهامن جهة ماهى هذه‌الشمس، فاذاكان كذلك كان البرهان على صورمعقولة مجردة عن المادة لئلاتكون محسوسة ولاقابلة للفساد ، وكذلك الحـد . فبعضهم وضع ذلك للعدديات فقط ، وبعضهم للعدديات والصور الهندسية .

وبالجملة للصور التعاليميه دون الطبيعية وزفى اليهـاالطبيعيـّة ، وكان مأخذ هؤلاء فى الاحتجاج شيئاآخر وهوان هذه مستغنية عن المادة فى الحد، وكذلك فى الوجود قالوا: واماما يصنعه الرياضى من خط وشكل محسوس، فهو كاذب فيه، والخط والشكل الحقيقى عقلى وعليه البرهان . وقـوم الفوا الهندسيـات من العدديات، وجعلـوا العدديات مبدء الهندسيات . واما افلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودة لكل معقولة حتى للطبيعيات ، فسماها اذاكانت مجردة مـثـلا، واذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعيـّة وجميع هـذا باطـل فان الصور الطبيعيـّة لا تكـون ــ هى هى ــ اذا جـردت عـن المـادة ، والصور التعليميـة لا تقـوم بـلامـادة و ان كانت تحدن بالمادة . والكلام فى ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هـوفى صناعة الفاسفة الاولى دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالفاظه . وقال فى ثانى سابعة الهيات الشفاء : واول ماانتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قـوم

(۱) شارح علامه در مسألهٔ مثل نوری مفصل کلام میردامـاد را شرح نموده و رای و استدلال میر و سایر حکمای اسلامی را در ابطال مثل نوری ابطـال نموده و برطبق نظریهٔ استاد محقق خود صدرالمتالهین بمثل نوریه معتقداست و در مباحث آخر این – قبس – برهان بروجود عالم مثـالی عقلی و عالم برزخی مشبحی اقامه نموده‌است . اهـل معرفت مشاهده می‌نمایند که شارح محقق چه‌اندازه برتحریر مباحث عمیق و تقریر مشکـلات حکمی تسلط دارد ، بااین‌که از میرداماد باتجلیل و احترام بی‌نظیری اسم می‌برد ولی در مباحثی نظیر اصالت وجود و وحدت هستی ومسألهٔ حرکت درجوهر ومبحث مُثُل افلاطونی برطبق‌نظریهٔ استاد خود مشی نموده‌است وباکمال تمهّر از جهـات مختلف آراء و عقاید مؤلف عظیم را مورد مؤاخذات و ایرادات قرارمیدهد و باکمال سهولت ودرنهایت تسلط موام حق‌را تقریر می‌نماید .

قبسات ط طهران ۱۳۱٤ هـ ق .

ان‌القسمة توجب وجود شیئین فی کل‌شیء کانسانین فی معنی‌الانسانیة ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق‌ابدی لایتغیر ، وجعلوا لکل واحد منهما وجوداً، فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالیاً ، وجعلوا لکل واحد من‌الأمور‌الطبیعیة صورة مفارقة هی‌المعقولة ایاها یتلقی العقل ، اذکان‌المعقول امراً لا یفسد ، و کل محسوس من هذه فهوفاسد وجعلوا‌العلوم والبراهین تنحو نحو هذه ، وایاها یتناول . وکان‌المعروف بأفلاطن ومعلمه سقراط یفرطان فی هذاالرأی ، ویقولان: ان‌للانسانیّة معنی واحداً موجوداً یشترك فیه الأشخاص، ویبقی مع بطلانها، ولیس هوالمعنی‌المحسوس‌المتکثر‌الفاسد ، فهو اذن‌المعقول‌المفارق . وقوم‌آخرون لم یروالهذه‌الصور مفارقة بل لمبادیها ، وجعلواالأمور‌التعلیمیة‌التی یفارق بالحدود مستحقة للمفارقه بالوجود ، وجعلوا مالایفارق بالحد من‌الصور الطبیعیّة لاتفارق بالذات وجعلواالصورة‌الطبیعیّة انما تتولد بمقارنة تلك‌الصور‌التعلیمیّة للمادة کالتقعیر ، فانه معنی تعلیمی ، فاذا قارن‌المادة صار فطوسة وصار طبیعیاً ، فکان للتقعیر من حیث هوتعلیمی ان یفارق وان لم یکن من حیث هو طبیعی ان یفارق .

واما افلاطن فأکثرمیله‌الی أن‌الصورهی‌المفارقة، واما‌التعلیمیات فانهاعنده معان‌بین الصوروبین‌المادیات، فانهاوان‌فارقت بالحدفلیس یجوزان‌یکون بعدقایم‌لافی‌مادة، لأنه اما أن‌یکون متناهیا واما غیر متناه ، فان‌کان غیر متناه فلذلك یلحقه ، لأنه مجردطبیعة ، کان حینئذکل بعدغیر متناه ، فان لحقه لأنه مجرد عن‌المادة‌کانت المادة مفیدة للحصروالصورة، وکلاالوجهین محال، بل وجود بعدغیرمتناه‌محال وان کان متناهیاً فانحصاره فی حد محدود وشکل مقدرلیس الالانفعال عرض‌له من خارج ، لالنفس طبیعته ولن تنفعل الصورة الالمادتها ، فیکون مفارقة وغیر مفارقة . وهذا محال فیجب أن‌تکون متوسطة ... انتهی کلامه بالفاظه»

قلت: المثل‌الأفلاطونیة فی‌المشهور‌الدائر علی‌الألسن مفسرة فی‌هذاالموضع بالطبایع‌المرسلة‌الموجودة فی‌متن‌الدهروحاق‌الأعیان بلابشرطیتها من‌حیث‌هی‌هی منمازةفی‌عالم‌الأمرعن‌الأفراد وراءما‌لهامن‌الوجود فی‌عالم‌الخلق بعین‌وجودالافراد مخلوطة بها غیر متمیزة عنها ، وفی باب اثبات علم‌الله سبحانه بالاشیاء بالصور

المعلقة الموجودة لافی موضوع ولا فی محل ولافی زمان ولافی مکان ، وفی باب تفصیل العوالم بعالم المثال المتوسط بین عالم الغیب وعالم الشهادة برزخاً بین المجرد و المادی ، وفی مقام اثبات الصور النوعیة بالجوهر العقلیة التی هی أرباب الأنواع الموکّلة علی جملة هیاکل اشخاص نوع نوع بالتدبیر والتسخیر ، کما النفس المجردة بالقیاس الی تدبیر هیکل شخص بعینه ، وان هی الاضرب من الملائکة المجرده وخلیفة رب النوع المفارق الطبیعة الجرمیة الجسمانیة والصورة الجوهریة المنطبعة ، وهذه ضرب من الملائکة الجسمانیة فلیعلم انها بماعدا التفسیر الأخیر باطلة بالبراهین العقلیة . (۱)

فنقول : أماما نحن الآن فی سبیله فامــا أولاً المرسلة الموجودة فی الأعیان مخلوطة لامحالة فی الأعیان بالوجود الذی هی فی حد ارسالها بماهی هی لابشرط بالقیاس الیه ، وهی غیر ممکنة الانسلاخ والامتیاز عنه الافی لحــاظ العقل ایاها من حیث نفسها لابشرط شیء أصلاً بالضرورة الفطریة ، وان تصحح انسلاخها و تجردها فی الأعیان عن العوارض الجسمانیة واللواحق الهیولانیة ، فاذن کیف یتصور وجودها فی الخارج بصراح ارسالها وقراح لابشرطیتها المطلقة . واما ثانیاً : فلما قدانصرح لك ان درجة الوجود هی بعینها درجة التشخص ، فاذا وجدت الطبیعة المرسلة کانت فی وجودها مخلوطة بالتشخص بتة ، فکیف یتلاب وجودها فی الخارج علی الارسال واللابشرطیة منمازة عن الهویة الشخصیة وغیر مخلوطة بالشخص ؟ وأیضاً : فحینئذ یکون وحدتها بالعدد وحدة عددیة شخصیة ، والطبیعة المشترك فیها وحدتها بالعدد وحدة عددیة مبهمة ، فاین تلك من هذه ؟ ــ فلیتبصر ــ . واما ثالثاً : فلان الطبیعة المرسلة اذاکانت بحسب نفسها بحیث یستتب لها التشخص من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانیة واللواحق الهیولانیة کما فی المفارقات الصرفة ، امتنع ان یکون متعلقة

---

(۱) رجوع شود به کتاب قبسات چاپ گ طهران ۱۳۱٤ ه ق ص ۱۰٤ تا ۱۰۸ .

فی تشخصها بالمادة ، کما احتج به افلاطن فی ابطال البعد المجرد . وبالجملة کما یمتنع اختلاف الطبیعة الواحدة مطلقاً بالجوهریة والعرضیة، فکذلک یمتنع اختلاف الطبیعة المحصلة النوعیة بالتجرد والهیولانیة . واما رابعاً : فلان وجود الماهیة الواحدة فی الدهر مرتین مختلفتین مرة فی متن الدهر لافی زمان ومکان ، ومرة اخری فی الدهر من جهة الوجود فی الزمان والمکان، لما ان الدهر وعاء الازمنة والامکنة بجمیع مافیها ومامعها، لیس ممایستنیم الیه الذهن المستوی والقریحة الموزونة. فهذا سبیل الفحص البالغ هنالک علی الجادة البرهانیة والقدة العقلیة. فاما ماسلکه الشریک فی الشفاء انه علی هذا الظن ترجع اللابشرطیة الی البشرط لائیة ، فلاتعویل علیه کما هو المستبین . فکما مخالطة المشخصات ومقارنة العوارض علی سبیل الاتفاق العارض من تلقاء الفرد لایخرج نفس جوهر الطبیعة المرسلة بماهی هی من الارسال و اللابشرطیة الی البشرط شیئیة ، فکذلک اللامخالطة واللامقارنة علی سبیل الاتفاق من تلقاء اقتضاء العنایة الأولی الالهیة وجود نفس الطبیعة من حیث هی هی منمازة عن جمیع الافراد منحازة عن جمیع اللواحق ، لاتخرجها من اللابشرطیة الی البشرط لائیة ، ومن السلب البسیط الی السلب العدولی . وبالجملة ان شیئاً من المخلوطیة واللامخلوطیة، والاقتران واللااقتران، غیر داخل فی اعتبار نفس الماهیة من حیث هی هی ، ولااعتبار الارسال واللابشرطیة بمصادم لتحقق شیء منها علی سبیل الاتفاق . والشریک فی الریاسة کانه متذاهل عن ذلک فیما سلکه فی الشفاء فی هذا الموضع ، قال بعد کلامه المنقول : وانت اذا فکرت وجدت اصول اسباب الغلط فی جمیع ماضل فیه هؤلاء القوم (خمسة) احدها : ظنهم ان الشیء اذاجردت من حیث لم یقترن به اعتبار غیره، کان مجرداً فی الوجود عنه، کمااذا التفت الی شیء وحده ومعه قرین التفاتاً ، خلاعن الالتفات الی قرینه ، فقد جعل غیر مجاور لقرینه. وبالجملة اذا نظر الیه بلاشرط المقارنة، فقد ظن انه نظر الیه بشرط غیر المقارنة، حتی انما صلح ان ینظر فیه ، لأنه غیر مقارن ، بل مفارق ، ولیس کذلک . بل لکل شیء

من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار ، فان المخالط من حيث ـ هوهو ـ غير مقارن على جهةالسلب لاعلى جهةالعدول الدى يفهم منهالمفارقة بالقوام . انتهى مقاله، و نحن نقول: لست ادرى من اين علم‌وقوعهم فى هذاالظن وليس مقالهم الا ان‌الطبايع المرسلة بحسب نفسها بلاشرط المقارنة واللامقارنـة ؛ كما انها موجودة فی‌الأعيان بعين وجـود أفرادها المادية مخلوطةبها مخلوطية اتحادية فی‌الوجود، فكذلك هی‌بحسب انفسهامن حيث‌ـهی‌هی‌ـبلاشرط المقارنة واللامقارنة ، موجودة فی‌الأعيان منمازة عن‌افرادهاالمادية . وبماقلناه يستبين الامر فی‌الأربعةالباقية من‌الخمسة، فالتعويل اذن‌فی‌ابطال هذه‌المثل علی‌ماتلوناه عليك ، وينصرح من‌ذلك بطلان‌الصور المعلقة أيضاً وهناك قول مبسوط فی‌كتاب تقويم الايمان .

اقول : لماتكلم فی‌ان للكلى وجود فی‌الأشخاص عين وجودات‌الأشخاص، اراد ان يتكلم فی‌ان ماحكاهم عن‌افلاطن الالهى كماان للكلى وجود فی‌الأشخاص فی‌عالم المادة ، كذلك له وجود آخرايضاً مفارق عن‌الأشخاص فی عالم‌العقل علی‌صرافة ارساله ومحوضة كليته من دون قيامه بشىء ومقارنته بمادة شخص كما ياوح من كلام‌الشيخ‌ليس مذهبه ذلك، بل مذهبه ان‌كماان‌للكلى وجود فی‌عالم المادةبوجودات اشخاصه‌المادية ، كذلك للكلى وجود فی عالم‌العقل بوجودات اشخاصه‌المجردة ، كما انه‌لو قطع النظر عن‌افراده‌المادية‌ليس موجوداً فی عالم‌المادة، كذلك‌لو قطع‌النظر عن افراده‌المجردة ليس موجوداً فی‌عالم‌العقل كيف وافلاطن اتى فى بعض اقاويله بأن : للموجودات صوراً مجردة فی‌عالم الابداع ، وظاهران سياقة هذه‌العبارة لايأبی الحمل على ماذكره‌المصنف ، اذيجوز ان يكون مراده أن للموجودات‌وجود ايضاً فی عالم‌الابداع ليس كوجودها فی‌عالم‌التكوين ، وهذالايدل على مانسبواالیه وشنعوا عليه ، ولم يوجد فی اقاويله‌الشريفة قول يصرح فيه بما يخالف ذلك فمانسبواالیه فريةبلا مرية ، ولذلك قال المصنف هل بلغك ماينسب الی‌امام‌الحكمة اشعاراًبانه لايجوز ان ينسب ذلك‌الى ماهو مثله فی‌البراعة وشدةالتيقّظ والفطانه . وحاصل مانسبوااليه هو : ان‌الطبايع‌المرسلة للأنواع‌المادية كالانسان بماهوانسان بلاشرط

زاید ، لاالإنسان بشرط‌لاشیء ، کما یجوز ان‌یکون موجودة فی‌الخارج بعین وجود افرادهاالشخصیّة مخلوطة بالمادة ، کذلك یجوزان یکون موجودة فی‌عالم‌الدهرعلی صراح‌ارسالها ای‌علی محوضة عمومها واشتراکها من‌دون‌الافراد والتعلق‌بالأمکنة والازمنة والاحیازوالاوضاع، ثم‌افرطوا فی‌التشنیع علیه فان‌هذامحال ، وشنیع‌فقوله فی تقریر مانسب‌الی افلاطن : وجـود مخالط للمادة وعوارضها ... حق لاسترفیه اذالمعنی‌الذی ینضاف أولاً‌الی‌الطبیعة‌المرسلة فی‌الأعیان الخارجیة الهیـولانیّة ، وتصیرالطبیعة‌المرسلة‌بحسبها جزئیاً شخصیاً ممتنع‌الحمل علی‌الکثرة ، انما هو المادة . وبالجملة‌المضاف‌اللاحق للطبیعة‌المرسلة فی‌عالم‌المادة أولا هوالمادة ، ثم مایستلزمه‌المادة مـن اللواحق‌المادیة کالاین والمتی والکیف وغیرها من علامات التشخص‌الذی‌بحسبه‌لایصح فی‌الشیء‌الشرکة أصلاً، وقدعرفناك‌تقریرهذاالمذهب الشنیع وهوان للکلی وجود استقلالی غیر مقارن لشیء .

قوله : قال‌الشریك فی عاشر ثانیة برهان الشفاء(الی‌آخره) اعلم‌ان‌الشیخ فی هذه‌المقالات قصدان یبین‌الأسباب‌الداعیة لظن هؤلاء فی‌هذه‌المواضع‌التی نقلتها عنهم ، اذما من ظن غـلط‌الاوله داع‌الیه وباعث علیه ، وان یبین ان هؤلاء من‌جهة تشابه‌العلامات وخلط‌الحیثیات والاعتبارات وقعوا فی هذه‌المواضع علی هذه‌الآراء السخیفة‌المخالفة لمحجة‌الحق والحکم ، فمقصودالشیخ أن جماعة من‌النـاس لما راوا ان‌الفاسدات والمحسوسات لابرهان علیها ، ولاحد لها، بل البرهان علی‌المعانی الکلیّة‌المنتزعة عن‌المحسوسات ، وکذاالحدلها ، ولاشك ان‌المعانی‌الکلیة مستغنیة عن‌المادة ، فظنوا أن‌المعانی‌الکلیة‌المنتزعة من هذه‌الجزئیات‌المحسوسة ، کماانها مستغنیة عن‌المادة فی‌الحد ، کذلك مستغنیة عنها فی‌الوجود ، فمرجع کلامهم ان البرهان علی‌المفهومات‌الکلیة‌العقلیّة مطلقا ، وکذاالحد انما کان لها ، سواء کانت موجودة فی‌الذهن وقائمة به بالانتزاع عن افرادها المحسوسة ، او موجـودة فـی عالم‌العقل غیر قائم بشیء ، فبعضهم قدسبق‌الی أوهامهم ان العددیات کذلك ، اذ العدد نفسه مستغنی عن‌المادة ، وهوالمعدود فی‌الحد ، فیجوز ان یکون مستغنیاً عن‌المادة فی‌الوجود ، فللعدد بلاشرط‌الخلط والتجرید صورة مجردة فی‌عالم‌العقل وبعضهم قدسبق‌الی اوهامهم ان الصورالتعالیمیة ایضاً کـذلك ، فان موضوعات التعالیم مفارقة عن‌المادة فی‌الحد ، فیجوزان تکون مستغنیة عن‌المادة فی‌الوجود

ایضاً ،فظنوا أن فی‌عالم‌العقل خطوطاً ومقادیر مجردة بلاشرط‌الخلط والتجریدفی عالم‌العقل . وأماافلاطن فظن ان‌الطبیعیات‌التی یحتاج فی‌التعقل وفی‌الخارج کلاهما الی‌المادة ایضاً کذلك ، فظن ان‌الماء والنار مثلا بلاشرط‌الخلط والتجرید موجود فی عالم‌العقل، هذا هو تقریرمقصودالشیخ واذا عرفته فلنرجع‌الی شرح‌الفاظ قوله: «والفاسدات لابرهان علیها ولاحدلها ...» أما الأول فلأن‌البرهان یعطی‌الیقین‌الدائم، ولیس فی شیء من‌الفاسدات عقددائم ، لأن مقدماتها لایکون دائمةالصدق ، ولهذا لاتکون‌الوقتیة والوجـودیة والممکنة مبادللبرهان‌الابتعمل کما تقـرر فی مقره . فالفاسدات من‌حیث انها فاسدات لیس لهـا مفهومات کلیة باقیة غیرداثرة ، فلا برهان‌لها. وأماالثانی فلأن‌البرهان والحدمتشارکان فی‌الحدودکماتبین فی‌موضعه، فما لابرهان علیه لاحدله .

قوله : والمحسوسات (الی‌آخره) ای : وایضاالمحسوسات لابرهان علیها ولا حدلها من جهة ماهی محسوسة ، اذالمحسوس بماهو محسوس عبارة عن وجوده للجوهرالحاس، واما فهم المعنی‌الکلی‌الباقی منه‌انما هومن تصرف‌العقل وتعمله فیه، فالمحسوسات لیست من‌هذه‌الجهة ای بماهی محسوسة باقیة دائمة ، فلابرهان علیها، ولاحدلها، بمثل‌البیانین‌المذکورین. وبالجملة اذا کان‌المنظوراليه حال‌الفاسد والمحسوس بماهو فاسد ومحسوس ، لابرهان علیهما ولاحدلهما. ولهذاقالوا: انهما لیس بکاسب ولا مکتسب . واذا کان المنظور الیه حالهما، من‌حیث تحقق‌الکلی بتحققهاوانتزاع‌العقل هوعنهما، فوقع‌البرهان علیهما والحد لهما، واشار الیه بقوله: بل من‌جهة طبیعة عقلیة اخری ...

قوله: «فالبرهان لیس‌یقوم علی‌الشمس ...» ای‌البرهان لایقوم علی‌هذه‌الشمس من جهة هذیتها وجزئیها ومحسوسیتها ، بل یقوم علیها من جهة انها شمس مجردة من‌العوارض‌واللواحق.وبالجملة‌البرهان‌لایقوم‌علی‌الوجودالحسی‌الشمس‌ای‌الشمس‌مع التشخص، بل یقوم علی‌الوجودالعقلی للشمس‌بتجرید ماهیتهاالخارجیة عن‌اللواحق المادیةالخارجیة ، وعـن‌التشخص ، فالبرهان یقوم علی‌الشمس‌الکلی‌المعقول لاعلی الشمس‌الجزئی‌المحسوس، اذلاشك ان هذاالشمس المحسوس لیس شمساًمحضاً فقط ، بل شمساً مع‌غیرها من‌مادة خارجیة وعوارض مخصوصة ، فالبرهان یقوم علیها من‌حیث انها مجرد شمس فقط ، لامن حیث انها مرکباً مع‌غیرها . هذا هـو

شرح کلامه. ولیعلم ان‌الاشیاء‌الضروریة‌الوقوع، المتکررة بالعدد، کالخسوف‌للقمر والکسوف للشمس، قدبرهن‌علیها ویحدلها، لکن من‌جهة‌العلم باسبابها، لامن جهة مشاهدتها ومشاهدة آثارها‌المتغیرة، فان امثال ذلك قدتدرك وکانت فی‌معرض التغیر، وقدتدرك وکانت‌مصونة‌عن‌التغیر، کمایدرك‌کسوف فی‌وقت(ما)بالمشاهدة فلم یکن‌العلم به‌الامتغیراً، فلم‌یکن یقینیاً. واما اذا ادرکت من‌جهة‌الأسباب فلم‌یکن العلم به متغیراً. ولهذا قالوا: علم‌الواجب جل‌اسمه بالموجودات من جهة‌الأسباب، ونحن سنبین انه‌اعلی من ذلك.

قوله: فاذا کان کذلك (الی‌آخره) یعنی اذا کان هذا هکذا فالبرهان فی‌الحقیقة قائم علی صورة معقولة للأشیاء مجردة عن‌المادة، لئلاتکون محسوسة ولا قابلة للفساد، والالایعطی‌الیقین. هذا خلف‌اذالبرهان یعطی‌الیقین، فاذن‌البرهان لایجوز أن یقوم علی شیء مع‌عوارض‌المشخصة‌التی بهایصیر مشارالیه حسا ممتنع الاشتراك بین کثیرین، بل یقوم علی شیء من‌حیث انه معقول لایابی عن‌الاشتراك‌بین کثیرین، وکذلك‌الحد کماتعرفته انما هوللمعانی والماهیات‌الکلیّة‌للمحسوسات.

قوله: «فبعضهم وضع ذلك‌للعددیات فقط ...» ای‌وضع مخلوطیة‌الکلی‌بالشخصیات وتجریده عنها ووجوده فی عالم العقل غیر مقارن بشیء للعددیات «حسب»، اذیمکن اخذالعدد مجرداً عن‌المادة اذالوحظ من‌حیث نفسه، دون اخذ‌المعدود معه، ویمکن اخذه فی مادة اذا اخذ معه‌المعدودات، ویمکن وجوده فی‌عالم العقل من‌دون‌القیام بشیء.

قوله: «وبعضهم للعددیات والصورالهندسیة ...» یعنی بعضهم‌وضع مخلوطیة الکلی بالشخصیات وتجریده عنها ووجوده فی‌عالم‌العقل للصورالتعالیمیّة دون الطبیعیّة، لان موضوعات‌التعالیم لایحتاج فی‌التعقل والحدالی‌المادة سواء کان مقارناً للمادة‌لاعلی وجه‌الافتقار، أوغیر مقارن لها أصلاً. وبالجملة التزموا ذلك فی الصورالتعالیمیّة نقط سواء کانت مجردة فی‌الذهن عن المادة مثل ـ اوقلیدس ـ فانه نظر فی‌الأشکال من غیرالنظرالی مادة معینة کماالمقدارالموضوع للهندسة، اوکانت فی‌الذهن مأخوذة مع مادة معینة مثل ـ المجسطی ـ الذی نظر فی مادة معینة وهی‌السماوات، کماالمقدار الموضوع للهیئة فانه فی‌الذهن ماخوذ مع‌المادة المخصوصة، وهو موضوع للهیئة باعتبار اضافته الی‌الفلك‌الذی هومادةمخصوصة،

لكن موضوعيته انما هوباعتبار كونه مقداراًاو عارضاً من‌غير ملاحظة هذه‌المادة ، وان كان فی‌الواقع معها ، فهذاالايصادم قولهم : ان موضوعات التعاليم لايحتاج فی التعقل الى مادة معينة ... وبالجملةالذی له المادة غير متعينة فيه ، ولاداخل فی حد صورته ، فالعلم به يسمى تعليميا ورياضيا . فاذن هؤلاء وضع ذلك‌الحكم للصور التعاليميّة فقط لما تعرفته دون‌الطبيعية فان موضوع الطبيعی يحتاج فی‌التعقل وفی‌الخارج كلاهما الى‌المادة، فالصورالطبيعية لابدأن‌يكون حسيّةمادية‌محسوسة موجودة فی‌المواد .

قوله : ورقی اليهاالطبيعيّة ... لفظة رقی بالراء والقاف‌المشددة بمعنى رفع ای رفع‌اليها الأمورالطبيعيّة لكن‌المصنف‌قال فی‌الحاشية‌المذكور فی ساير ابواب الشفاء بلفظة زفی بالزاء والفاء انتهى كلامه فی‌الحاشية .

فكان مذهبه طلب‌الحدود مـن دون النظر فی طبايع المحسوسات وغيرها ، فاذن نظره فی‌غير الأشياء‌المحسوسة ، لأن‌الحدود ليست للمحسوسات ولايتناولها، لانها انما يقع على‌اشياء دائمة كليّة ، فعند ذلك سمی‌الأشياء الكلية صوراً ، لأنهـا واحدة ، ورای ان الوجود فی‌المحسوسات لايكون الابمشاركةالصوراذاكانت‌الصور رسوماً وخيالات لها متقدمـة عليه .

قوله : وكان ماخذ هؤلاء فی‌الاحتجاج شيئاً آخر (الی‌آخره) ای وضع‌هؤلاء ذلك‌الحكم للصورالتعاليميّة لكن لاعلى وجه وضعه افلاطن للصورالطبيعية ، فان مدار قول هؤلاء عـلى ان‌الصورالتعاليميّة كمالاتحتاج الى‌المادة فی‌الحد ، كذلك لاتحتاج اليها فی‌الوجود ، سواء كانت مقارنة للمادة لاعلى وجه‌الافتقار ــ كالصور التعاليميته‌الموجودة فی‌العالم المادی، اوغير مقارنة لها اصلاً، كالصورالتعاليمية الموجـودة فی‌العـالم المفارقی . ومدار قول افـلاطن على ان‌المفهومـات‌الكلية الذهنية لتلك‌المحسوسات‌الطبيعية ای‌المفهومات‌الكليّة‌الموجـودة فی عالم‌المادة بعين وجودات افرادها المادية، موجودة فی‌عالم‌العقل‌على صرافة‌ارسالها من‌دون المقارنة بشیء اصلاً .

---

(۱) قوله (س۸) : فی‌الحاشية : المذكورة فی‌ساير ابواب‌الشفا بلفظ زفی (زوف) فی الصحاح : زفته‌الريح زفياناً ای‌طردته .

قوله : قالوا واما مایضعه الریاضی من خط وشکل محسوس (الی‌آخره) مبناه علی‌ان کل من‌الخط والشکل العقلیین یکون اقوی فی‌الخطیة والشکلیّة من‌الخط والشکل المحسوسین اللذین یضعهما الریاضی ، اذالخط والشکل اللذین یضعهما الریاضی‌متعلق بالهیولی ، والخط والشکل‌العقلیین بلاهیولی ، فهما علی‌الأول حسیین ، وعلی‌الثانی عقلیین ، والحسی باطل کاذب بالنظرالی‌العقلی ، اذالمحسوس متبدل سیال لایثبت علی حالة واحدة ، والمعقول ثابت‌ابداً غیر قابل لشیء من‌انواع التغیرات . وظهرلنا ظهوراً بینا ان‌المحسوس بالنظر الی‌المعقول بمنزلةالشیءالمموه المزخرف‌الذی‌لاحقیقةله عندالشیءالمحقق ، اذشرف‌المعقول و فضله‌علی‌المحسوس اظهر من‌ان یخفی علی‌ذوی‌العقول . والی‌هذاالبیان اشار بقوله : وعلیه البرهان .... فاذن‌الأشکال والخطوط‌المستقیمة والمعوجة والمستدیرةالتی وضعوها اصحاب الریاضی اشکال وخطوط‌مجازیة ، والخطوط والاشکال‌الحقیقیّة لیست الامجردة عقلیة ، وقدتقرر فی مقره ان‌المبحوث عنه‌فی‌الهندسة اماالخط والسطح والجسم التعلیمی علی‌الوجه المخصوص ، فهی امور متعلقةالوجود بالمادة والطبیعة (و ان کان‌الوهم یجردها عنها) واماالمقدارالمطلق الغیر المختص بأحدالثلاثة بل‌المأخوذ علی وجه یستعد لعروض‌الأشکال والبسة المقداریةالمختلفة من‌التثلیث والتربیع والتکعب والفصل والوصل وغیرذلک ، وهذه‌الأقسام کلهاتعلیمیات ، ولهاوجودات‌مفارقة عن‌المادة والطبیعة عند هؤلاء ، ویقولون ان التعلیمیات‌الحقیقیة لیس‌الاهذه الاقسام المجردة المفارقةعن‌المادة فی‌غیرهذاالعالم ، فاذن اصحاب التعالیم یأخذون‌النقطه والخط والسطح والجسم‌التعلیمی ، اعنی‌الابعادالثلاثة فی‌غیرمادةکأنهااشیاءموجودة بدوامها ، وکذلک یأخذون توابع‌الجسم مفردة فی غیر مادة اعنی الحرکة والزمان والمکان‌والاسکان ، وبالجملة کل مایوجد الافی‌الجسم وبه ، فیفردونها عن‌موادها و یلحظونها بأوهامهم بسایط‌مرة ، ومرکبة اخری فی غیر حوامل ، وربما بلغ من قوة اخذهم فی هذا التوهم ان یظن بهذه‌الصورةالتی انتزعها من موادها وجردها فی وهمهم انها موجودة فی‌خارج‌الوهم ، ولها حقایق فی ذواتها من غیر حوامل و لاموضوعات لها .

قوله: وقوم الّفواالهندسیات (الی‌آخره) وهؤلاءمعروفون بأصحاب‌العدد ، فانهم

یجعلون‌المقادیرالثلاثة وهی‌الخط والسطح والجسم التعلیمی مؤلفة من‌الوحدات وجعلواالواحدات مبادی‌المبادی، ولیس مرادهم بالمبدء المبدء الفاعلی کمانقلوا عنهم ان‌النقطة تحرکت فحصل منهاالخط والخط تحرکت فحصل منها السطح والسطح تحرك وحصل منها الجسم‌التعلیمی ، فلیس مرادهم بذلك‌ان تکون‌الوحدة کالنقطة مبدء فاعلیاً للخط والسطح والجسم ، ولکنهم الفواالهندسیات من العددیات ، وصرحوا بان‌اول مایتکون ویحدث عن‌الوحدة هوالعدد ، اذالعدد کثرة متالفة من الوحدات‌المتماثلة، وهذه‌کلها بحسب ظاهرالإمر امورباطلةسخیفة لایمکن تصحیحها بالقیاسات‌العقلیة، ولعلّهم یقصدون من هذه الألفاظ غیر هذه المعانی علی طریق‌الرموز والألفاز قصداً منهم تدوین العلوم الحکمیّة علی‌السبیل‌الذی لایطلع علیها الاالمستحقون لها والمستوجبون للاحاطة علیها بحثاً وتنقیراً واجتهاداً ، کما هوعادةالأقدمین ، والافکیف جوز عاقل أن تکون‌النقطه مبدء فاعلیاًلشیء ، فیکف الأشیاء، ولعل مرادهم بذلك ان‌الوحدة فی‌کل شیء عین وجوده‌الخاص به، کماذهب الیه‌کثیرمن أصحاب‌الحکمة‌الذوقیّة سیمااستادناالذی فی‌الطبقة‌العلیا من‌الحکمة[1] وبالوجود یصیرالاشیاء موجودة وبه صارت ماهیاتها محمولة صادقة علی‌انفسها ، اذالإنسان مالم یصرموجوداً لایصدق علی‌شیء انه انسان . ولست اقول : ان‌ماهیّة الإنسان من‌حیث هی‌هی لیست بانسان بالحمل‌الذاتی الأولی ، بل اقول : الشیءمالم یوجد لم یصدق نفسه علیه بالحمل‌المتعارف‌الشایع‌الذی معناه الاتحاد فی‌الوجود، فکما ان‌الوجودالخاص بکل‌شیء مبدء تعینه وتحققه، لأنها عین‌الوجود ذاتاً وان کانت غیره مفهوماً ، فصح قولهم : السطح لایکون سطحاًالابالوحدة الاتصالیّة‌الخاصّة به ، لأن وحدة المتصلات بماهی متصلات عندقوم من‌المحققین لیست الاامتصالیتها، سواء کانت سطوحاً اوخطوطاً أوغیرهما ، فاذاکانت للنقطة وجود کما ذهب الیه بعضهم ، فقولهم : النقطة وحدة ذات وضع ... فله وجه صحیح ، واما اذالم یکن لها وجود ، بل‌کانت محض‌الانقطاع والنهایة کما ذهب الیه‌المحققین فلیس له وجه صحیح، وکذا یمکن ان‌یکون‌مرادهم بالوحدة فی قولهم‌الوحدة علة لکل‌شیء، الوحدة

(۱) وهوصدرالحکماء الإلهیین وخاتم‌المحققین وصدرالمتألهین صاحب‌کتاب‌الاسفار وشواهد والمشاعر و ... والشارح‌المحقق کان من افاضل تلامذة صدرالمتألهین .

الواجبية التی هی عين وجودالباری وذاته ، فان وجودهالذی عين‌ذاته ، علة كل شیء كما تعرفته مراراً واذا عرفت هـذهالفوائد فنعود الی شرح‌الموضع الّذی كنا فيه .

قوله : وأما افلاطن فجعل‌الصور المعقولةالمفارقة موجودة لكل معقولة حتی الطبيعيات ، فقوله : حتی‌الطبيعيات ... هوالترقی بحسب‌المعنی فی‌بطلان مانسب الی افلاطـن ، لأن‌الصورالطبيعيـّة لمالم تحتمل الاستمرارالعـددی ، والديمومة الشخصيـّة، فهی واقعة علی نهايةالبعدمن احتمال‌الوجود علی سبيل‌الإبداع بمجرد العنايةالالهيـّة مفرداً من دون‌القيام بشیء، والتعلق بمادة ، مع‌انها فی‌التعقل وفی الخارج كلاهما محتاجةالی‌المادة . وبالجملة هذاالقول منه‌اشارةالی‌ان هذاالمسلك بلغ نصاب‌الوهن مالم يبلغ‌اليه‌مسالك‌القائلين بالتعليميات المفارقة عن‌المادة ، وان كان كل من هذهالمسالك فی نفسه ضعيف ، وتنبيه علی أن مسلكه وقع فی‌اشتباه الأمر عليه من‌وجهين ، من جهة وجودالتعليميات فی‌عالم الإبداع بشرط أن‌لايكون معها شیء آخر فی ذلك‌العالم ، ومـن جهة وجودالطبيعيات أيضاً فی عالم‌الإبداع بهذاالشرط .

قوله : فسماها (الی‌آخره) ای افلاطن سمی‌الصور المعقولة اذاكانت مفارقة عن‌المادة ــمثلاًــ واذاكانت مقارنة بالمادة ــ صوراً طبيعيـّة ــ وقدمرالايماءالی أن افلاطن‌سماهاـ‌مثلاًـ‌اذاكانت‌مجردةعن‌المادةالجسمانيةلامطلقاحتی‌عن‌المادةالعقلانية اذالعوارض‌العارضة يجری‌فی‌عالم المفارقات‌مجری‌المادةفی‌عالم الماديات، وسماها صوراً طبيعيـّة اذااقترنت بالمادةالجسمانيـّة ، وسنشيراليه بعيدهذاايضاً .

قوله: فان‌الصورالطبيعية (الی‌آخره) تعليل‌لبطلان كون‌الصور، الصورالطبيعيـّة مجردة عن‌المادة . وحاصله : أن‌الصورالطبيعيـّة لوكانت مجردة عن‌المادة ، لماكانت صوراً طبيعية (هذاخلف) اذالصورالطبيعيـّة لابدان يكون متعلق‌الوجود بالمادة ، فتسويغ كون‌الصورةالطبيعيـّة مجردة عن‌المادة ، تسويغ للمتنافيين ، وتجويـز للمتناقضين . فاذن لابد فی‌الصورالطبيعيـّة من‌المقارنة بالمادة ، والا لم يكن‌الصور الطبيعيـّة صوراً طبيعية . اقول ماذكره لايتوجه الی مذهب افلاطن اذيمكن ان‌يقال من‌جانبه ان‌الصورةالمطلقة يعنی‌الماهيـّةالمرسلة من حيث هی‌هی لابشرط شیء

* قوله (س۱۱) : وان كان كل ... ضعيف . والظاهر : فی‌نفسه ضعيفاً ...

اصلاً ، هوالذی یسع أن یقارن بالمادة فی‌الخارج ، اذا وجد فی‌العالم المادی ویوجد فی‌العالم المادی بوجود افرادهاالتی مفتقرة فی‌قوام وجودها الخارجی‌الی‌المادة الجسمانیّة ، ویسع أن یجرد عن‌المادة فی‌الخارج اذا وجد فی‌العالم‌العقلی ، ویوجد فی‌العالم المفارقی بوجود افرادهاالتی مستغنیة‌فی‌قوام وجودهاالخارجی‌المفارقی عن‌المادةالجسمانیّة . وبالجملة مراده : أن‌الصورةالطبیعیّة المطلقةالمبهمة ، ای ماهیةالصورةالطبیعیّة بماهی‌هی، کما یصح ان یوجد فی‌عالم‌التکوین مقارناً بالمادة الجسمانیّة بعین وجود افرادهاالجسمانیة ، کذلک یصح ان یوجد فی‌عالم‌الإبداع مجرداً عن‌المادةالجسمانیّة بعین وجود افرادهاالغیرالجسمانیّة ، وهذالایصادم بوجوب انحفاظ‌الذات والذاتیات فی نحوی‌الوجودالخارجی ، ای‌الوجودالمفارقی والوجودالمادی ، فان حقیقة کل‌شیء وماهیته عندالتحقیق هی‌صورته‌التی هی مبدء فصله الأخیر ، واماالمادةالمخصوصةولواحقها فهی محتاجةالیها فی‌وجود الصورة لضعف جوهرها ، ولوامکن وجود صورةالحیوان فی‌العالم المادی ، اووجود الخط فی‌العالم المادی من غیر مادة جسمیّة کماکان فی‌العالم المفارقی ، لکانت تلك‌الصورة هی بعینها حیواناً وخطاً علی وجه أقوی ، فاذن لایفوتهما شیء من حقیقةالحیوانیّة والخطیّة فی‌الوجود فی‌العالم‌العقلی. واما دخول‌المادةاومایننتزع منها فی حدودالأنواع‌الحیوانیة ، فهو من باب‌التوسع والضرورة ، وهذا هوالذی ذهب الیه أیضاً استادنا المتعمّق فی‌الحکمة وبالجملة مذهب أفلاطن یرجع الی‌أنه کما ان لمطلق‌الصورة وجود فی‌الأشخاص‌المادیّة ، کذلك لها وجود فی‌الأشخاص المفارقیّة .

قوله : والکلام فی‌ابطال هذه الآراء (الی‌آخره) انماخص ابطال هذه الآراءبالعلم الأعلی ، لأن البحث عن وجودالشیء وحقیقته وعن ابطال وجودالشیء وحقیقته انما هومن وظایف‌العلم الالهی کما حقق فی‌مکانه ، فالبحث فی‌ابطال کون الأشیاء التعلیمیّة والطبیعیّة مجردة عن‌المادة ، انما یقع فی‌الفلسفةالأولی . نعم‌ربمایقع البحث عن بعض الأحوال‌العارضة لبعض من‌هذه الأشیاء فی‌العلم الاوسط بعدوضع وجودها وتمام حقیقتها (فلیدرك) .

قوله : «وقال فی‌ثانی سابع الهیات‌الشفاء أول ماانتقلوا عن‌المحسوس الی

المعقول تشوشوا ...» وحاصله : ان الأوهام شوشت عقول هؤلاء فی أول انتقالهم من المحسوس الی المعقول فی تحقیق امر المعقول ، لکونهم معتادین لمعرفة کل ما حصل لهم من جهة الحس ، وهی المحسوسات ، فلما انتزعوا المعانی الکلیّة عن المحسوسات الجزئیة بحذف موادها وعوارض موادها، وحصلت فی عقولهم بحسب ذلك مجردة عن المادة ، تشوشوا وتشعبوا علی ظنین مختلفین ، فقوم منهم ظنوا ان المعانی الکلیّة فی الوجود الخارجی ایضاً مجردة عن المادة. فحاصل ماذکره الشیخ هاهنا: ان هؤلاء اذا نظروا فی المحسوس بعین التفتیش کما فی الفرد المحسوس من الإنسان واحسوا به ، اشتاقوا علی الوقوف علی المعنی الکلی الذی فیه اذ معرفة الکلی انما یحصل من معرفة الجزئی ، فانتقلوا عنه الی المعنی الکلی وتفطنوا بواسطة ادراك الجزئی ، اذ یحصل من الجزئی الکلی ، فاذا حصل الکلی فی عقولهم مجرداً عن المادة ولواحقها المادیة ، واستحکم وتمکن فی عقولهم مجرداً عن المقارنة بالمادة فتشوّشوا وظنّوا ظناً مجاوزاً عن الحق ، وهو ان معنی الانسانیّة منقسمة عند المقارنة بالمادة الجسمیّة والوجود بوجود الفرد المحسوس الفاسد، عند المفارقة عن المادة والوجود فی العقل الی قسمین ، انسان محسوس فاسد ذی وضع مقارن بالمادة وانسان معقول مجرد مفارق عن المادة ، مستقل الوجود المتمایز عن أفراده المحسوسة ، ای الإنسان المفارق العقلی الغیر الموجود بوجود الفرد ، بل الموجود مفرداً مستقلاً فی عالم العقل.

اقول من جانب الأفلاطون والأقدمین: ان المراد بمعنی الانسان الانسان المطلق ای المعنی المطلق بماهی مطلقة بلاشرط وقید والمعنی بلاشرط وقید ، لایقتضی الانقسام ولااللاانقسام ایضاً لذاتها ، ولهذا لایأبی عن عروض القسمة لها بالفعل حین التخصص بما یقتضی ذلك ، وکذا عن امتناع القسمة حین تخصصها بوجود یقتضی ذلك الامتناع ، اما فی الذهن او فی الخارج کما فی الطبایع النوعیّة علی ماهو المشهور عن الاقدمین ومنهم افلاطن فاذن یجوز الانقسام فی المعانی المطلقة بالمعنی الذی تعرفته ، وما لایجوز منقسمة لذاتها هو المعانی المجردة ، ای الأسباب المجردة عن المواد ، فان ماوجوده وجود مفارقی یستحیل فیه عروض الانقسام ، ولو مع

---

* قوله (س ۲۵) : ای الاسباب ... والظاهر ای الانسان المجرد ...

الف شرط ، فالمفارق ذاتاً ووجوداً یأبی عن‌عروض الانقسام ، لاالمفارق اعتباراً والمعانی‌المطلقة هی‌المفارقات اعتباراً لاذاتا ووجوداً ، فانها لیست من‌المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمکان . وبالجملة هیهنا اشتباه وقع من اهمال‌الحیثیة ، والخلط بین‌الماهیّة‌المطلقة والماهیّة‌المعقولة، فالماهیة‌المطلقة لاتقتضی‌الانقسام ولااللاانقسام ، ولا یأبی عن عروض‌القسمة ، والماهیّة‌المعقولة مقتضیة للّاانقسام ویأبی عن‌عروض‌القسمة . فافلاطن العظیم لایزعم أن لمعنی‌الإنسان بشرط ان‌لایکون معه شیء آخر وجود مفرد فی‌الأعیان‌المجردة، لکن زعم ان‌الطبیعة‌المرسلة‌للانسان بما هوانسان ، یجوز ان‌یکون له نحوین من‌الوجود، وجود مادی عین وجوداشخاصه فی عالم‌المواد ، ووجود مفارقی عین وجود اشخاصه فی عالم‌المفارقات، وسنزیدک ایضاحاً بعید هذا .

قوله : وکان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط یفرطان فی‌هذاالرای ویقولان ان للا انسانیّة (الی‌آخره) وقد عرفت أن مرادافلاطن ومعلمه لیس ذلک بل مدار ما نقل عنهما علی أن للکلی‌الطبیعی نحــو من‌الوجود بوجود الأشخاص ، سواء کانت الأشخاص فی عالم‌المواد ، أو فی عالم‌المفارقات، فالمرجع هناک الی ان‌الکلی‌موجود فی‌العالم‌المادی مخلوطاً بالشخصیات‌المادیّة متعدداً بتعددها ، وموجود فی‌العالم المفارقی مخلوطاً بالشخصیــات المفارقیة متعدداً بتعددها ، فالمعنی‌الکلی کماأنه موجود بعین وجودات‌الأشخاص المادیّة ، کذلک موجود بعین وجودات الأشخاص المفارقیة ، ولایوجدالفارق بین وجوده العقلی ووجوده‌المادی الابأن‌یکون‌الأشخاص المفارقیّة لماکانت واقعة فی‌العالم‌المفارقی‌البریء عن‌التغیر ، فهی لامحالة باقیة دائمة ابدالدهر ، مستمرة علی حالة واحدة ، اذالوجود هناک وجود عقلی اقوی‌واتم من هذه‌الوجودات الحسیة‌الداثرةالفاسدة ، ولایزاحمها شیء من‌الأشیاءاذالمزاحمة ناشیة من‌المادة وغواشیهاالمنتفیة هناک ، فالإنسان‌الواقع فی‌العالم‌المفارقی انسان کریم باقی غیر مدثر ، فانه موجــود فی‌عالم باقی غیر مدثر ، فاذابطلت افــراده المحسوسة‌المتجددة الکونیّة‌الواقعة فی‌العالم‌المادی‌المدثر المتکون ، بقی الکلی فی‌ضمن افراده‌الکریمة‌الباقیة‌الموجودة فی‌العالم‌المفارقی، اذالکلی لاینتفی‌الابانتفاء جمیع‌افراده المفارقیة باقیة ابداً ، فاذن‌الزایل‌الفاسد هوالفردالمحسوس المادی،

والباقی هوالفردالمعقول المفارقی، وذلك مبنی علی ان العلة الفاعليّة كافية فی وجود الإنسان المفارقی الموجود فی العالم المفارقی، وهوغير مفتقر الی علة اخری غير فاعله والی امكان سابق علی وجوده ، فتغيره يوجب تغير فاعله تعالی الله عن ذلك بخلاف الإنسان المادی ، فانه مفتقر الی علة قابلة، والی امكان سابق، واستعداد خاص لولاه لما امكن حصوله ، فأن الافتقار اليهما من ضروريات الوجود فی العالم المادی ، فربما انعدمت اشخاص الإنسان الموجودة فی العالم المادی بانعدام فاعلها وشرائطها ومتممات وجودها ومحصلات حصولها ، وبالجملة بانعدام جزء من علتها التامّة مع بقاء علتها الفاعليّة المفيدة ، فأشخاص الإنسان فی العالم المفارقی باقية ببقاء فاعلها الحقيقی ، وغير متغيرة اصلاً ، بخلاف اشخاص الإنسان فی العالم المادی ، وهذاهو الذی رامه افلاطن الالهی ومعلمه من القول بالمثل فلايرد عليه ما اورده الشيخ من التشنيع الشنيع .

قوله : وقوم آخرون (الی آخره) يعنی وقوم منهم لم يظنوا ان هذه الصور مفارقة بل ظنوا ان مبادی هذه الصور مفارقة ، وهی العقول المدبرة الفعالة بأمر الباری تعالی شأنه ، اذهی عندهم مبادی الموجودات الطبيعيّة واحوالها الجسمانية من التعليميات وغيرها، لكن جعلوا التعليميات مفارقة ، فانها مفارقة بالحدود عن المادة ، علی معنی ان المادة لم تدخل فی حدود هايتّة ، فاذا كانت مفارقة عن المادة بحسب الحدود فبالحری ان تكون مفارقة عنها بحسب الوجود ايضاً .

قوله : وجعلوا مالايفارق بالحد (الی آخره) يعنی: وهذه الفرقة جعلوا الأمور التعليميّة التی يدخل فی حدودها المادة، مقارنة فی الوجود بالمادة، كمطلق التقعير، فانه معنی تعليمی ، كما الانحناء والاستقامة والاستواء والاستدارة والاعوجاج و اشباهها من المعانی التعليميّة، فهو اذا قارن بمادة الأنف صار فطوسة تقعير الأنف لامطلق التقعير ، والإليطلق الأفطس علی الساق المقعر ، وليس كذلك ، فاذن لابدمن اخذ الأنف فی تحديده ، وحاصله ان التقعير معنی تعليمی لايحتاج فی الحد والتصور الی مادة معينة ، فاذا قارنت بالمادة المعينة بحسب النوع ، تصير مقارناً بالمادة ، فصار فطوسة ، فبحسب ذلك يصير ذلك النوع محتاجة الی مادة معينة فی الوجود الخارجی فصار التقعير المعين معنی طبيعياً مبحوثاً عنه فی المسائل الطبيعيّة. فاذن

للتقعير اعتباران ، اعتبار انه تعليمى وبذلك‌الاعتبار مفارق عن‌المادة ، اذلايحتاج فى‌الحداليها، واعتبار انه طبيعى ، وبذلك الاعتبار مقارن بالمادة ، وهذاهو حاصل قول هذه‌الفرقة .

قوله : وأماافلاطن ... (الى‌آخره) يعنى : لكن‌الافلاطن ظن شيئان ، فانه اكثر ميلاً الى‌ان‌الصورالطبيعيّة انماهى الأمورالمفارقة عن‌المادة بذاتها ، والى أن التعليميات كالخط والسطح والجسم التعليمى هى‌المتوسطة بين‌المجرد والمادى على معنى أن لها جهتان جهةالمادية ، وجهةالتجرد ، وعلل ذلك اى‌كون التعليميات متوسطة بين‌المجرد والمادى على معنى انها مفارقة فى‌الحد والتصور عن المادة المعينة ، ومقارنةللمادةالمعينة فى‌الوجودالخارجى بقوله : فانها وان فارقت‌الحد... (الى‌آخره) وتقريره : أنه لوكان بعد مثلاً لافى مادة فى‌الوجودالخارجى، فلا يخلو اماان‌يكون متناهياً اوغيرمتناه ، فان‌كان غيرمتناه، لايخلو اما ان‌يلحقه عدم‌التناهى بمجرد كونه بعداً ، لزم ان‌يكون كل بعد غيرمتناه لاشتراك‌الكل فى هذاالمعنى، واما ان يلحقه لكونه بعداً مجرداً عن‌المادة ، فلزم أيضاً أن يكون كل بعد غيرمتناه ، لكن لحوق‌المادة له انما يفيدان يكون محصوراً ومتناهياً ، وكلا اللازمين محال . أما الأول : فلأن وجود بعد غيرمتناه محال مطلقا ، سواء كان مجرداً ، اومادياً . وأما الثانى : فللزوم‌الخلف، اذيلزم على ذلك‌التقدير ان‌يكون لحوق‌المادةبه مفيدالحصر والتناهى ، مع ان‌الطبيعة تقتضى عدم التناهى . (هذاخلف) وان كان‌البعدحال‌كونه مجرداً متناهياً ، فلامحالة له حد وشكل ، وهما من‌لواحق‌المادة بالضرورةالعقليّة فلزم ان يكون مادياً على تقدير كونه مفارقياً ، هذا ايضاً (خلف) فيجب أن يكون متوسطة بين‌المجرد والمادى . هذا محصل‌الكلام ، وفيه كلام يظهر بالتأمل‌التام . و الشيخ لما أوردالتشنيع على افلاطن من سبيل هذاالكلام‌الذى شرحناه ، فالمصنف اراذان‌يذكر ان ماأورده عليه الشيخ لم‌يرد ، عليه، فيتصدى لبيان مواضع تفسيرات المثل الافلاطونيّة ولتخصيص مراده بواحد منها ، ليظهر انه لم يجداليه‌السبيل من ذلك‌التشنيع ، ويعلم ان ماقصد افلاطن فى هذاالباب غيرما فهم‌الشيخ وغيره من‌العلماء من كلامه بقوله : قلت (الى‌آخره) ، وحاصله أن حزب‌الحكمة قدفسروا المثل الافلاطونيّة على‌المعانى‌المتعددة فى‌مواضع متعددة ، اذ فسروه فى‌موضع

تحقیق تحقق الطبایع فی الاعیان بـ : الطبایع المرسلة الموجودة علی صرافة ارسالها ولابشرطیتها فی حاق الدهر (من حیث هی هی) غیر قائم بشیء أصلاً منحازة عن تحققها فی العالم العنصری بعین وجودات أفرادها المخلوطة بها فی هذا العالم ، وفی موضع اثبات علم الله سبحانه بماسواه بـ : الصور المعلقة الموجودة لافی موضوع ولافی محل ولافی زمان . وهذا التفسیر للمعلم الثانی اذ قال[۱] فی رسالة الجمع بین الرایین: أن المراد بالمثل الأفلاطونیة الباقیة الغیر الفاسدة ابدالدهر ، هو الصور العلمیّة القائمة بذاته تعالی علماً حصولیاً زایداً علی ذاته تعالی قیام الأعراض بموضوعاتها، لانها باقیة غیر دائرة ولامتغیرة ، وان تغیرت الأشخاص الزمانیّة والمکانیة ، فانه تعالی لماکان حیاً ، مریداً ، لهذا العالم بجمیع مافیه ، فوجب ان یکون عنده صورما یرید ایجاده فی ذاته . وفی موضع تفصیل العوالم بـ : عالم المثال ، المتوسط بین عالم الغیب ، ای عالم المجردات الغائب عن الحواس ، وبین عالم الشهادة ، ای عالم المادیات المدرك بالحواس . وهذا التفسیر للقائلین بوجود العوالم الکثیرة .

وفی موضع اثبات الصور النوعیة بـ : الجواهر العقلیّة التی هی ارباب الأنواع والطلسمات التی موکلة علی هیاکل جمیع اشخاص کل نوع من الأنواع بالتدبیر و التسخیر فلکل نوع من الأنواع ، مربی[۲] قدسانی ، یربی ویدبر اشخاصه ، کما ان لکل شخص بعینه مدبر قدسانی یدبر ذلك الشخص بعینه وهو النفوس المجردة الخاصة بکل شخص شخص و هذا التفسیر للقائلین بوجود الصور النوعیة وبجوهریتها فانهم قالوا فی اثبات أن فی حقایق الاجسام[۳] فصول ذاتیّة مختلفة و هی الصور

---

(۱) الجمع بین الرأیین الحکیمین تألیف شیخ اعظم ابونصر فارابی ط گ ط۱۳۱۳ هق آخر شرح حکمت اشراق علامه شیرازی ص۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸ .

(۲) والظاهر : مربی قدسی درست است ولی درنسخهٔ خطی بخط شارح علامه قدسانی ضبط شده است . وشاید فصیح قدسانی است و قدسی شهرت دارد مثل روحانی .

(۳) شیخ سعید سهروردی –رضی الله عنه– درمطارحات وحکمت اشراق چون صورنوعیه را انکار نموده است ناچار آثار متباین درعالم ماده را بارباب انواع مستند کرده است ، وملا صدرا طریقهٔ مشاءرا تأیید نمود وبصور نوعیه معتقد است چه آنکه نسبت مجرد بهمهٔ مادیات متساوی است وبدون تحقق مبادی آثار متباین دراجسام ، آثار متعدد ظاهر نمی‌شود .

النوعیةالتی یختلف بهاالأجسام أنواعاً : انه‌یجب أن‌یستندالآثارالمختلفةالمختصة بنوع نوع من‌الاجسام ، الی‌الصورالنوعیّة ، اذالصورالجسمیة مشترکة فی‌جمیعها، فیستندالیها نوع واحد من‌الاستناد؛ وهوالإعداد ، وکذاالهیولی قابل معد مشترك فیها ، فهذه الآثارالمختلفة یجب أن یستند بالصورالمختلفةالمعدة لتخصیص‌الآثار المختلفه بنوع نوع من‌الاجسام . ثم قالوا : لکن یجب ان یکون‌لکل نوع من هذه الأنواع جوهر مجرد من‌الملائکةالروحانیة ، ذوعنایة بذلك النوع ، یقوم‌بکلاءة ذلك النوع ، وتربیته باذن مبدع‌الکل جلّ اذنه وامره . فاذن اختلاف تلك‌الصور النوعیة فی جواهرالماهیة وسنخ‌الحقیقة ، یرجع بالحقیقة الی اختلاف حقایق مبادیها المفارقة ، فان اختلاف‌الهیولیات ، واختلاف استعداداتها ، انما یتصحح لاختلاف التشخّصات ، وانحاءالحصولات ، لاالحقایق انفسها . ثم فسرواالمثل الأفلاطونیّة بتلك‌الأرباب‌الانواع‌الموکلة علی جمیع اشخاص جمیع‌الأنواع ، بالتدبیر والتسخیر، وان کان مفید جمیع‌الحقایق وفاعل جمیع‌الماهیات والهویات هوالباری الحق الواجب بالذات ، علی وفق علمه بالنظام الأتم ، والجواهرالعقلیّة سواءکانت‌ارباب الأنواع ، اواشرف واعلی منها ، انماهی روابط فیضه ووسائل جوده کمامر غیر مرة واحدة ، وتفسیرالمثل الأفلاطونیّة بالأول والثانی باطل بالبراهین‌العقلیة کما سیجیيء ، وبالاخیرصحیح والیه اشار بقوله : فلیعلم (الی‌آخره) .

قوله : «فنقول امامانحن الآن فی سبیله ...» یعنی : أماما نحن الآن فی‌سبیل ابطاله من هذه‌التفاسیر ، وهوتفسیرالمثل‌الأفلاطونیّة بالطبایع‌المرسلة‌الموجودة فی حاق‌الدهر ، فباطل من وجوه عدیدة .

قوله : فأما أولاً فلأن‌الطبیعةالمرسلة (الی‌آخره) والمرجع هناك ان جلالةقدر افلاطن اجل وارفع من أن یقول الطبایع‌المرسلة موجودة فی متن‌الدهر، علی‌صرافة لابشرطیتها ، اذلامعنی لوجودالطبیعةالمرسلة فی‌الأعیان الاّ کون‌الطبیعةالمرسلة مخلوطة فی‌الأعیان بالوجودالذی تلك‌الطبیعة فی‌حدارسالها لابشرط بالقیاس‌الیه، ولایمکن انفکاکها وامتیازها عن ذلك‌الوجود فی‌الأعیان ، بل هی فی‌الاعیان مخلوطة متحدة به ، ولاینفك ولایمتازعنه الافی‌الحاظ الماهیّةالمرسلة لابشرط شیء ، ای الماهیّة من حیث هی‌هی ، فکیف یتهیألعاقل القول بانفکاك‌الطبیعةالمرسلة بما

هی‌هی عن‌الوجود فی‌الأعیان، وان‌امکن‌لعاقل أن‌یتصور انفکاکها عن‌المادة‌والعوارض الجسمانیـّة فی‌الأعیان ، فاذن لایتصور وجودالطبیعة بماهی‌هی فی متن‌الدهر علی صرافة لابشرطیـّتهامن دون القیام بشیء اصلاً . فقد ظهرمن ذلك انافلاطن‌العظیم اجل قدراً من ان یتخطی فی مثل هذه‌المسألة ، وخفی علیه أن‌الماهیات‌الکلیة بما هی کلیـّة ، لیست موجودة فی‌الخارج ، بل موجودة فی‌الخارج بعین وجـودات افرادها ، ولم یتنبه بالمنافاة‌البینة بین‌الوجودالخارجی ، وبین‌العموم والاشتراك ، وذلك مما یتنبه به‌المبتدءون بالتفلسف ، فکیف لم یتنبه به‌المرتاضون بالتفاسف.؟

قوله : وأما ثانیاً (الی‌آخره) حاصل هذاالوجه : انه قدتقرر فی‌مقره ، أن‌مرتبة الوجود انما هی بعینها مرتبة‌التشخص ، اذالوجود مساوق للتشخص ، فاذاوجدت الطبیعة کانت متشخصة لامحالة ، فکیف یتصور أن‌تکون موجودة علی صرافـة ارسالها وابهامها ، والعقل لایسوغ الجمع بین‌المتنافیین ، وکون‌الشیء موجوداً و مبهماً ، متنافیان . اذالوجود یقتضی‌التشخص ، والابهام مناف للتشخص . فکون الطبیعة موجودة وکونها مبهمة متنافیان لایجتمعان ، فلایتصور ان تکون الطبیعة موجودة علی صرافة لابشرطیتها وابهامها ، والالزم المتناقضین[1] لوجود الطبیعة فی‌الدهر علی الارسال واللابشرطیـّة ، متمیزة عن‌الهویـّة‌الشخصیة مخلوطة‌بفردها محال بالضرورة‌العقلیة. وایضاً: اذاکانت موجودة کانت‌متشخصة لماعرفته، فکانت وحدتها بالعدد وحدة عددیـّة شخصیة ، فکیف یجوزان تکون موجودة‌علی‌صرافة عمومها واشتراکها ، لان وحدة‌الطبیعة‌المشترکة وحدةعددیة مبهمة ، فأین تلك من هذه ؟ ای فأین‌الواحدة‌العددیة‌الشخصیـّة من الواحدة العددیـّة‌المبهمة ؟ فانهما

(۱) نسخهٔ مورداستفاده ، نسخهٔ موجود بخط شارح علامه‌است ، ونسخه دیگر در دست مانیست ودر موارد زیادی عبارات خالی ازمناقشه نمی‌باشد ، گویا نسخهٔ موجود از شارح علامه مورد تجدید نظر مؤلف فیلسوف قرارنگرفته‌است وهمان تحریر اول‌اوست لذا گاهی غلط درعبارات وگاهی عدم فصاحت درنحوه تحریر مطالب دیده میشود باآنکه شارح علامه دارای تحریری روان وکم نظیراست ودرمقام مراجعه دوم به تألیف وشرح خود می‌بایست این قبیل مناقشات را خود رفع نموده‌باشد ولی موفق به تجدید نظرنشده‌است وازجمله دراین موضع باید عبارت از این‌قرار باشد : «لان وجودالطبیعة موجودة علی ... ومتمیزه عن ... بفردها محال» .

متنافيان .

قوله : وأما ثالثاً فلأن‌الطبيعة‌المرسلة (الى‌آخره) وهذاالوجه يرجع‌الى ان الطبيعة‌المرسلة اذااستقيم لها على‌وصف‌الارسال واللابشرطيّة، ان‌يتشخص دون الاكتناف‌بالعوارض‌الجسمانية،بناءعلى‌ان‌الوجودلاينفك‌عن‌التشخص،يمتنع‌ان‌يتخلف عن‌ذلك ويتشخص بالمادة والعوارض الجسمانية ، لامتناع اختلاف‌الطبيعة‌الواحدة المحصلة‌النوعيّة ، بالتجرد والهيولانية ، مع انها يتشخص بالمادة والعوارض الجسمانيّة. فاذن تشخص‌الطبيعة‌المرسلة، من‌دون‌الاكتناف بالعوارض‌الجسمانية محال من هذه الجهة ، وهذا هوالمطلوب .

قوله : وبالجملة كما يمتنع (الى‌آخره) فظاهر لاستر فيه يعنى كما ان ماهيّة من‌الماهيات تمتنع أن تكون جوهراً ، بأن يكون وجودها فى‌الأعيان لافى موضوع ، وأن تكون عرضاً ، بأن يكون وجودها فى‌الأعيان فى موضوع ، كذلك ماهيّة من الماهيات‌المحصلة يمتنع أن يكون مجرداً عن‌المادة ومقارناً بالمادة . وبالجملة كما ان‌الماهيّة فى نفسها لايختلف حالها فى‌الجوهريّة والعرضية ، كذلك لايختلف حالها فى‌التجرد والهيولانية .

قوله : واما رابعاً (الى‌آخره) مرجع هذاالوجه ان‌الطبيعة‌المرسلة موجودة فى الزمان والمكان بعين وجودات اشخاصها الزمانيّة والمكانيّة ، فهى من حيث‌هذا الوجود موجودة فى‌الدهر ايضاً ، اذكل مايوجد فى‌الزمان والمكان، يوجد فى‌الدهر اذالدهر وعاءالأزمنة والأمكنة بجميع مافيها ومامعها ، فاوكانت موجودة فى‌الدهر على صرافة ارسالها ولابشرطيتها من‌دون زمان ومكان ، لزم أن يوجد فى‌الدهر مرتين ، مرة من حيث‌الوجود الإرسالى‌المقدس عن‌الزمان والمكان، ومرة من‌حيث الوجودالزّمانى‌المكانى . وبالجملة لزم أن يوجد فى‌الدهر على نحوين مختلفين من الوجود ، وجود ارسالى ، ووجود شخصى ، وهذا امر ينقبض عنه‌العقول السليم و القرايح‌المستقيمة . وفيه أن هذا انما هومحل‌النزاع[1] وموضع الخلاف وجعل محل

---

(۱) يعنى اين‌استدلال مير درنفى مُثُل نورى ، مصادره بمطلوب‌است . براى‌آنكه قائلان بمثل أفلاطونى معتقدند كه مى‌شود طبيعت وحقيقت واحده ، داراى مراتب متعدد و ←

النزاع من‌الفسدة خارج عن قانون‌المباحثة .

قوله : واما ماسلکه‌الشريك فی‌الشفاء انه على هذاالظن (الی‌آخره) حاصل‌ما ذكره‌الشيخ فی‌الشفاء ، انه اذاكانت‌الطبيعة لابشرط شیء موجودة فی‌الخارج على اللامخلوطية بالافراد ، لزم ان يرجع اللابشرطيّة‌الی‌البشرط لائية ، اذ حينئذ يعتبر اللامخلوطية فی‌الطبيعة لابشرط شیء على‌وجه‌الدخول، فانها متحيثة‌بحيثية اللا مخلوطية‌حيثية‌تقييدية، فتصير الطبيعة‌لابشرط تعينها‌الطبيعة‌بشرط‌لا، فاذن‌القول بالمثل‌الافلاطونيّة موكول‌الی عدم‌التفرقة بين اعتبار‌اللابشرطيّة واعتبار البشرط لائية اذ‌المستفاد من ظاهر كلام‌الشيخ فی‌الشفاء : ان‌الظانين بالصور والتعليميات، لم يفرقوا بين‌الماهيّة بشرط عدم شیء ، وبين‌الماهيّة لابشرط شیء ، لان‌هؤلاء لماذهبوا‌الی ان للموجودات الطبيعية صوراً مجردة عن‌المقارنة بشیء وعن‌القيام بشیء موجودة فی‌عالم‌الإبداع ، فكأنهم ظنوا : ان عدم مقارنتها بشیء مأخوذ فيها معتبر فيها على وجه‌الدخول حتى كانت مشروطة بشرط عدم ماهو خارج عن حقيقتها ، اذ‌لولم يكن كذلك لماكانت محكوماً عليها بالوجود فی‌الدهر ، بل يصير محكوماً عليها بالوجود فی‌الدهر اذا صارت ملتفتاً اليها بعدم‌المقارنة بشیء ما فی الوجود، فهؤلاء صيروا‌الماهيّة لابشرط شیء‌الماهية‌بشرط عدم شیء ، ظنوا ذلك والا ای وان لم يظنوا ذلك فلايتمشی هذا‌القول منهم ، لان وجود‌الماهيّة‌الكلية فی الخارج لايتصور الا بمقارنتها بشیء زائد على نفسها، فهؤلاء مالم يعتبروا فی‌الماهية لابشرط شیء على وجه‌الدخول فی وجودها الخارجی عدم مقارنتها ومخلوطيتها بشیء ، لايتمشی هذا‌القول منهم . هذا هو‌حاصل كلام‌الشيخ والمصنف فی صدد بيان - أن ما الزم‌الشيخ عليهم لايلزم عليهم ، اذ‌لوكان الموجودات‌الطبيعيّة ، ای لماهياتها لابشرط شیء وجوداً مفارقياً غير‌مخلوطة وغير‌مقارنة بشیء لم يلزم أن

مختلف ازوجود باشد که برخی مجرد وبرخی مادی وبعضی متوسط بین این دومتحقق شوند کما این‌که استاد شارح علامه ملاصدرا درمقام دفع همین قبیل ازاشکالات گوید : هذااول الکلام واصل محل‌النزاع چون قائلان باین قول ، معتقد به‌وقوع تشکیك خاصی در طبایع جوهریه‌اند .

یکون‌عدم‌المخلوطیة معتبراً فی‌الماهیة لابشرط شیء‌علی وجه‌الدخول، حتی‌یرجع اللابشرطیّة الی‌البشرط لائیّة ، بل یجوز ان یکون معتبراً فیه علی وجه‌العروض. فاذن لامقارنةالماهیة بشیء لایخرجها من‌اللابشرطیة الی‌البشرط لائیّة ، فماالزمه الشیخ علیهم لایلزم علیهم . والیه اشار بقوله : فـلاتعویل علیه ، اذکما ان مخالطة الماهیّة لابشرط شیء بالمشخصات ومقارنتها بالعوارض من‌حیث وجودهابوجود الافراد ، لایخرج‌الماهیّة لابشرط شیء من‌اللابشرطیة الی‌البشرط‌شیئیّة ، کذلک لامخالطة الماهیة لابشرط شیء من‌حیث صدورها من حیث هی‌هی عـن‌الواجب متمیزة عن‌الافراد غیر مخلوطة بها ، لایخرجها من‌اللابشرطیّة الی‌البشرط لائیة ، فاعتبار اللابشرطیّة کما لاینافی المخلوطیة والاقتران بالغیر ، کذلک لا ینافی اللامخلوطیّة واللااقتران بالغیر . واشارالی ذلک بقوله: وبالجملة (الی‌آخره). اذکما ان‌للشیء‌المقارن بغیره اعتباران ، اعتبـار ذاته بذاته ، فان ذات‌الشیء ذاته سواء کان مع غیره اولامع غیره ، واعتبار مقارنته‌بغیره، وعدم‌مقارنته‌بغیره‌اضافة عارضة له زایدة علیه ، کذلک للشیء‌اللامقارن بغیـره اعتباران اعتبار ذاته بذاته، واعتبار لامقارنته بغیره ، واعتبار لامقارنته بغیره اضافة عارضة له زایدة علیه ، فالماهیّة لابشرط شیء اذا صدرت عن‌الواجب منمازة عن جمیع‌الافراد لامقارنة بشیء مـن العوارض ، لایخـرج من‌اللابشرطیّةالی البشرط لائیّة ، اذالماهیة لابشرط شیء دائماً ، هی‌الماهیة لابشرط شیء ، وکونها مخالطة مع‌غیرها ولامخالطة مع‌غیرها، اضـافة عارضة لهـا زائدة علیهـا ، فان کونها مع غیرها و کونهـا لامع غیرهـا ، لایمنع کونها نفسها ، فان اعتبارالمخالطة وغیرالمخالطة غیر اعتبار نفس‌الـذات بذاته . والحاصل ان‌الماهیّة لابشرط شیء اذا وجدت فی‌الخارج متمیزة عن‌جمیع الافراد غیر مخالطة بها ، لم‌یخرج بمجرد ذلک من‌اللابشرطیّةالی‌البشرط لائیّة ، ومن‌السلب‌البیسط ای‌کونه‌المقارنة مسلوبة عنها من غیر ان یکون هناك حصول ، الی‌السلب‌العدول ، ای الی سلب‌المقارنة وهواللامقارنة ، حاصل‌لها .

قوله : قال بعد کلامه‌المنقول وانت اذافکرت (الی‌آخره) ای : قال‌الشیخ فی الشفاء ، ثم قال قدس سره فی‌الحاشیة بعد نقل کلام‌الشیخ : وانت اذا فکرت (الی

آخره) فانورد کلامه بعبارته علی نظمها بأجمعها ثم لنکر فلنوضح سبیل ادحاضه فی الوجوه الخمسة علی التفصیل[١].

قال : «وأنت اذا فکرت وجدت أصول أسباب الغلط فی جمیع ماضل فیه هؤلاء القوم خمسة ؛ أحدها : ظنهم أن الشیء اذا جرد من حیث لم یقترن به اعتبار غیره ، کان مجرداً فی الوجود عنه ، کأنه اذا التفت الی الشیء وحده ومعه قرین التفاتاً خلاء عن الالتفات الی قرینه ، فقد جعل غیر مجاور لقرینه . وبالجملة اذا نظر الیه لا بشرط المقارنة ، فقد ظن أنه نظر الیه بشرط غیر المقارنة ؛ حتی أنما یصلح أن ینظر غیر مقارن ، بل مفارق ، فظن بهذا ان المعقولات الموجودة فی العالم لما کان العقل ینالها من غیر أن یتعرض لما یقارنها ، أن العقل لیس ینال الا المفارقات منها ، ولیس کذلك . بل لکل شیء من ذاته اعتبار ، ومن حیث اضافته الی مقارن اعتبار آخر. فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلاً من حیث هی صورة انسان وحده ، فقد عقلنا موجوداً وحده من حیث ذاته ، ولکن حیث عقلناه ؛ لیس یجب ان یکون وحده ومفارقاً ، فان المخالط من حیث هوهو ، غیر مقارن علی جهة السلب ؛ لا علی جهة العدول الذی یفهم منه المفارقة بالقوام ، ولیس یعسر علینا أن نقصد بالادراك أو بغیر ذلك من الأحوال ، واحداً من الاثنین لیس شأنه أن یفارق صاحبه قواماً ، وان فارقه حداً ومعنیً وحقیقةً ، اذ کانت حقیقته لیست مدخولة من حقیقة الآخر ، اذ المعیة یوجب المقارنة لا المداخلة فی المعانی .

(١) همانطوری که ذکر نمودیم عبارات متن یعنی منقول ازقبسات را باحروف ١٦ و شرح را باحروف ١٢ نقل نمودیم عبارات منقول ازشیخ که بعنوان اصول واسباب پنجگانه مغالطه جهت قائلان به – مُثُل نوری – درشفا یاد شده است بجزوجه اول اسباب غلط مذکور، درمتن قبسات موجودنیست وشارح ازحاشیهٔ مؤلف برقبسات نقل کرده است که درقبسات چاپی وخطی نزد نگارنده نیز وجودندارد .

* قوله (س٨) : انما یصلح ان ینظر الخ فی الشفا (ط قاهره) : انما صلح ان ینظر فیه ؛ لانه غیر مقارن .

والسبب‌الثانی غلطهم فی أمرالواحد ، فانا اذا قلنا : الانسانية معنى واحداً لم‌نذهب فيه‌الى أنه معنى عدده واحـد ، وهوبعينه يوجد فـى كثيرين فيتكثر بالاضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل‌هوكآباء الأبناء متفرقين. وقداستقصينا القول فی‌هذا فی‌موضع آخر . فهؤلاء لم يعلموا انا نقول‌لأشياء كثيرة معناهـا واحد ، ونعنى بذلك أن أی واحد منها لوتوهمناه سابقاًالى مادة هی بالحالةالتی للاخرى كان يحصل منها هذاالشخص الواحد ، وكذلك أى واحد سبق‌الى‌الذهن منطبعاً فيه ، كان يحصل منه هذاالمعنی‌الواحد ، وان كان اذا سبق واحد يعطل الآخر ، فلم يعلم شيئاً ، كالحرارةالتی لوطرأت على مادة فيها رطوبة أثرت‌معنى آخر ، وتعرضت لذهن سبقت اليه معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى آخر ، فلو أنهم فهموا معنی‌الواحد فی هذا لكفاهم . ذلك ماأضلهم .

الثالث : جهلهم بأن‌قولنا : انسان كذا من‌حيث هوكذا شیء آخرمباين فی الحد له قول متناقض كقول‌المسئول‌الغالط اذاسئل : هل‌الانسان من حيث هو انسان واحد أوكثير ؟ فان‌الانسان من حيث هوانسان انسان فقط ، وليس من‌حيث هوانسان شيئاً الاانسان، والواحدة والكثيرة غيرالانسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذه . (فی‌نسخة د ق هـ ر) تفهيم هذا ، وفی ع : من تفهيمهم ... فی م : تفهم .

والرابع : ظنهم أنا اذا قلنا : الانسانية يوجد دائماً باقية ، أن هذاالقول هو قولنا : انسانية واحدة أوكثيرة ، وانما يكون هذا لوكان قـولنا : الانسانية و انسانية واحدة أوكثيرة بمعنى واحد . ولذلك لما يجب أن‌يحسبوا أنهم اذاسلموا لأنفسهم ان الانسانية باقية ، فقد لزمهم أن‌الانسانيةالواحـدة بعينها باقية حتى يضعوا انسانية أزلية .

والخامس : ظنهم أن أموراً مادية اذاكانت معلولة يجب أن يكون عللها ای امور يمكن ان‌يفارق فانه‌ليس اذاكانت الأمورالمادية معاولة ، وكانت‌التعليميات

مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميّات لا محالة ، بل ربما كان جواهر اخرى ليست من المقولات التسع ولم يتحقّقوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات ، لايستغنى حدودها عن المواد مطلقاً ، وان استغنت عن نوع من المواد ، وهذه اشياء يشبه ان يكفى فى تحقيقها أصول سلف لنا» انتهت عبارته بألفاظها[1]. ونحن نقول : قد دريت أن هؤلاء القوم انما أوقعهم فى القول بوجود الطبيعة المرسلة لا بشرط شيء وجودا منمازاً عن وجودات الأفراد، ظنهم أن الكلى الطبيعى لجوهر ذات الانسان المرسل من حيث نفسه ، اذ هو بحسب وجوده من حيث نفس جوهر ذاته مجرد لامحالة عن المادة الهيولانية وعلايقها ، والطبيعة الجسمانية وعوارضها ، فيجب أن يكون بتمحض الاستناد الى العناية الأولى الالهية ، فتكون بحسب نفس ذاتها المرسلة من حيث هى موجوداً من دون مداخلة شيء من الموجودات الطبيعية ، فيجب أن يكون هو بوجوده الالهى منمازاً عن الموجودات الطبيعية ، وانما سبب غلطهم هناك اغفالهم واهمال الفحص والتفتيش عن كون الوجود الالهى لنفس الحقيقة المرسلة بما هى هى غير مصادم لمقارنة الوجودات الطبيعية على سبيل الاتفاق ، من دون مداخلة ذلك فى اعتبار الحقيقة ، واذا تحققت ذلك فنقول : الأمور الخمسة التى ذكرها الشريك ليس من أسباب غلطهم أصلاً ، أما الأول : فلانهم لم يجعلوا عدم اقتران جوهر الحقيقة المرسلة الموجودة بشيء غيرها معتبراً فى نفس جوهرها الموجودة من حيث هو هو وجوداً الهياً ، بل جعلوه لازماً على سبيل الاتفاق عن جهة اقتضاء العناية الالهية وجود نفس الحقيقة المرسلة لا بشرط شيء ، وبمحض استنادها من حيث نفسها اليها

(١) يعنى الفاظ عبارت منقول از كتاب شفا كه درحواشى قبسات ، نسخهٔ موجود نزد شارح علامه، وجود دارد .

فالسلب‌البسیط ای‌اللابشرطیة هناك مقارن للسلب‌العدولی ، أی‌البشرط لائیةعلی سبیل الاتفاق ، لاراجع‌الیها کما فی وجودالحقیقةالمرسلة علی‌المخالط بـوجود الفرد لایصح أن‌اللابشرطیة راجعةالی‌البشرط شیئیة ، بل انما یصح أنها مقارنة و مخالطة ایاها علی سبیل الاتفاق . فاذن قدبان أن ماأورده‌الشریك انما له‌صلوح ان یورد فی‌مقام افساد حجتهم لافی مقام ابطال مذهبهم .

وأماالثانی ، فلانهم فی‌مجادلة أن بینوا للماهیةالمرسلة لابشرط شیءوجودها فی حیزلابشرطیتها مباینا لوجودات الأفراد بأسرها ، فکیف یستقیم أن یقال انهم یجعلونها واحداً بعینه من الأفراد .

واماالثالث ، فلمثل ذلك بعینه فانهم فی سبیل اثبات وجودالماهیة من‌حیث نفسها لابشرط‌الوحدة والکثرة ، ولابشرط من‌الأشیاء مطلقا وراءنفس جوهرها ، فکیف یقال انهم یجعلون‌الماهیة من‌حیث هی‌هی شیئاً آخر مباینالهافی‌الحد.

وأماالرابع ، فلانهم یجعلون الانسانیةالموجودةالباقیة علی شأنها أبـداً ، طبیعةالانسانیةالمرسلة بما هی‌هی ، لاانسانیة واحدة بعینها ، أوانسانیات کثیرة بأعیانها .

و أماالخامس ، فان أصحاب القـول بالتعلیمیات هم الفیثاغوریثیون لا الأفلاطونیون والسقراطیون ، وان أفلاطن قدابطل‌القول بالبعدالقارالمجرد ، و الامتدادالسیال المفارق ، و أقام علی ابطـال ذلك حججاً واضحة . ثم هؤلاء یسندون‌الأمور المادیةالی‌العلل‌المفارقة ، ویثبتون للهندسیات مبادی أیضاً مـن التعلیمیات‌الموجودة فی‌الأعیان بطبایعها المرسلة وجوداً آخر وراء مالها مـن الوجود بوجود أفرادها. وبالجملة أن‌سبیل‌ابطال هذه‌الأقاویل ماسیجیی‌ءسلکناه بفضل‌الله سبحانه لاغیر ، فتثبت» .

انتهی کلامه اعلی‌الله مقامه فی‌الحاشیة[۱] .

---

(۱) یعنی‌حاشیه«منه» میردرهامش قبسات – قبسات‌چاپ‌طهران ۱۳۱۳ هق ص۱۰۹،۱۱۰

قوله : ثم لنكر كلام‌المصنف مـن‌الكر بمعنى‌الرجوع . اى ثم لنرجع ونوضح سبيل تعسف‌الشيخ فى‌اسناد هذه‌الظنون‌الخمسة‌الى‌الظانين بالمثل والتعليميات فاذا بلغ شرحنا هذاالموضع فلنبدء فى شرح قول‌الشيخ . قوله : احدها ظهنم أن الشىء (الى‌آخره) أى الأول من أسباب غلطهم هو : انا اذاعقلناالشىء مجرداً عن أن يقترن بغيره ، اى اذاعقلناه من حيث هوهولابشرط‌المقارنة بشىء أصلاً ، عقلناه بشرط غيرالمقارنة بشىء اصلاً ، حتى يكون مجرداً عن‌المقارنة بغيره فى الوجود الخارجى أيضاً. وبالجملة اذا عقلنا لابشرطشىء أصلاً ، فقدعقلناه بشرط لا، فذلك دعاهم‌الى‌الظن بأن‌المعقولات‌الموجودة فى‌العالم لماكان العقل يدركها مـن دون أن يتعرض لما يقارنها ويدركها مجرداً عمايقارنها، فالعقل لايدرك من‌هذه‌الموجودات المعقولة الاالمفارقات منها .

قوله : وليس كذلك (الى‌آخره) اى وهذاالظن فاسد ، اذلكل شىء اعتباران ، اعتبار ذاته بذاته ، واعتبار مقارنة ذاته بغيره ، واعتبار ذاته فى‌نفسه على‌النحـو الذى ذكرنا قبيل‌هذا ، غير مقارنة ذاته بغيره فى‌العقل ، فانه مجرد عن غيره فى العقل . وأما فى‌الوجود ، فلايكون مجرداً عن‌غيره ، بل مقارن بغيره . فانا اذاعقلنا الانسان من حيث اعتبار هوانسان وحده ، أى بما هوانسان من‌دون ملاحظة غيره ، فقد عقلنا موجوداً وحده ، وهوالإنسان من حيث ذاته فقط ، اى‌الملحوظ حينئذ هونفسه فحسب ، وفى هذه‌الملاحظة ليس يجب أن يكون هوانساناً وحده ، وهـو مفارقاً عن غيره ، فان‌الإنسان الموجـود وان كان مخالطاً ومقارناً بغيره ، لكـن المخالط والمقارن اى‌الإنسان من حيث هوهوأى بماهوانسان ، غير مقارن و غير مخالط على جهةالسلب‌البسيط ، اذالإنسان بما هوانسان ليس بعينه غير مقارن ، فيسلب عنه المقارنة بشىء سلباً بسيطاً ، أى سلب ثبوت تلك‌المقارنـة ، لاسلباً عدولياً اى‌ثبوت سلب‌المقارنة عنه ، حتى يكون عدم‌المقارنة معتبراً ومأخوذاً فيه على وجه‌الدخول ، ويفهم منه‌المقارقة عن‌الفير بحسب‌القوام ، أى يكون المفارقة داخلة فى‌قوامه . فان ذلك أيضاً ضرب من‌الخلط والمقارنة ، والخلط والمقارنـة خارجان عن ذات‌الإنسان بما هوانسان ، فانهما غير داخلان فى‌حده ، فانه‌من‌حيث ذاته ليس مقارناً بشىء سلبا بسيطاً ، اذيسلب عنه جميع ماهو غيره سلبا بسيطاً،

لكن سلب‌الشيء عنه في‌مرتبة ذاته لايوجب سلبه عنه في‌الواقع. وليس يعسر علينا أن نلاحظ واحداً من‌الاثنين وهماالماهيّة من حيث هي‌هي، وعوارضها ، اذيسرنا ان نلاحظ ماهيّةالإنسان التي ليس‌من‌شأنهاان‌يفارق صاحبها، يعني عوارضهاقواماً اي بحسب قوام الوجودالخارجي ، وان فارقها بحسب‌الحد والمعنى والحقيقة ، اذحقيقةالعارض‌ليس‌داخلافي‌حقيقةالانسان،اذمعيّةماهيةالانسان‌بعوارضهاموجب للمقارنة بحسب‌الوجود لاالمداخلة بحسب‌المعنى . فان معنياهما متغايران ، وان كانا متقارنين في‌الوجود . فالإنسان بما هوانسان شيء ، وكل من عارضه كالعموم وكالخصوص والكليّة والجزئيّة والوجود شيء آخر ، وان كان في‌الوجود مع‌واحد منها سوى العموم . وبالجملة : ماهيةالإنسان بالقياس الى عوارض نفسها وان‌لم يخلو عن احد طرفي‌المتقابلين في‌الوجود ، لكن حيثيّة نفسها غير حيثيّة ذلك العارض في‌المعنى . فحاصل هذاالوجه في‌باب غلط القائلين بالصوروالتعاليميات على ما افاده‌الشيخ يرجع الى ان هؤلاء لم يفرقوابين ان يكون‌الشيء مجرداً عن‌قرينة اوغيرمأخوذ مع قرينة في‌العقل . وبالجملة لم يفرقوا بين‌الماهيّة بشرط عدم شيء وبين‌الماهيّة لابشرط شيء ، وهذا هومنشأ هذاالظن‌الغلط ، مع ان‌الفرق واضح بين اقتضاءالسلب ، وسلب‌الاقتضاء. فالإنسان بماهوانسان صح أن‌لايقتضي عموماً ولاخصوصاً ، ولم يصح ان‌يقتضي عدم‌كونه عاماً أوخاصاً، اذلواقتضى سلب‌العموم لم‌يكن انسان عام ، ولواقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ، ولواقتضى سلبهالم‌يوجد أحدهما ، ولواقتضى‌الخصوص لم يكن عام ، ولواقتضى العموم لم يوجد خاص ، ولواقتضاهما لزم اجتماع‌المتناقضين في كل فرد منه ، بخلاف ما اذالم يقتض شيئاً من‌العموم والخصوص ، فيحتمل‌الجميع ، ولايلزم‌الجميع . ولاجل ان‌الإنسان بماهوانسان لايقتضي شيئاً ولاشرطاً، يجب ان‌يكون‌الفرق متحققاً بين الإنسان بماهوانسان بلاشرط زايد ، وبين الانسان بماهوانسان بشرط لاشيء زايد ، والأول موجود خارجاً وذهناً ، بخلاف‌الثاني- حيث لايوجد الاعتبارالذهن ، اذلو وجد في‌الخارج لكان متحققاً مع‌وجوده الشخصيّة ووحدته . (هذاخلف) اذا المفروض انه مجردالماهيّةالانسانية. واماالإنسان بلاشرط شيء آخر، فانه‌موجود في‌الخارج ، وان كان مع‌الف شرط يقارنه من‌اسباب خارجة عن نفس‌الماهيّة

الإنسانيّة (فليتعرّف).

قوله: والسبب الثانی غلطهم (الی آخره) ظاهر لاستر فيه وهذا الوجه فی باب غلطهم يرجع الی ان هؤلاء لم يفرقوا بين الوحدة العدديّة النوعيّة المبهمة وبين الواحدة العددية الشخصية. فانهم زعموا: ان الواحد اذا كان موجوداً فی كثير، يلزم ان يكون واحداً بعينه موجوداً فی الكثرة موصوفاً بصفات متقابلة موضوعاً لأوضاع متخالفة. وبالجملة يزعمون ان الماهية من حيث هی واحدة بالوحدة العدديّة الشخصيّة فی الخارج، فقد عرض لها جميع التشخصات الخارجيّة، فماهية الإنسان من حيث يعرض لها تشخص زيد بعينها، يعرضها تشخص عمرو، حتى يكون انسانيّة زيد، بعينها انسانيّة عمرو، وهی واحدة بالوحدة العددية الشخصية وانما التغاير بينهما بمجرد الإضافة والاعتبار، كنسبة اب واحد لأبناء كثيرة، فهم يزعمون ان للكلی وجود علی ان ذلك الوجود عارض لشیء واحد معين من جملة الأشياء، فيكون ذلك الشیء انساناً مثلاً هو ذات واحدة بالوحدة الشخصيّة، بعينها موجودة بوجوداتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد. وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنی تميّز ومعرفة. اذ لو كان معنی واحداً بالعدد فی اشخاص كثيرة، لزم اجتماع الأضداد فی موضع واحد، وهو محال. وجه اللزوم ان هذه الأشخاص بوصف بصفات متضادة متقررة غير مضافة كالسواد والبياض والعلم والجهل اعنی الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة، وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد. وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة فی موضع يتصف بعضه بالحركة، وبعضه بالسكون، وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اب وبعضها ابن، فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه وابناً لنفسه، والتوالی بأسرها باطلة، فكذا المقدم، وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وحدة شخصيّة مشتركة بين كثيرين. هذا هو حال النوع بالنظر الی الأشخاص، لكن المفسدة فی الجنس بالنظر الی الأنواع افحش واشنع، اذ يلزم اجتماع الامور المتقابلة الذاتيّة فضلاً عن المتقابلة العرضية، اذ فی الأول يلزم ان تكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله، و فی الثانی يلزم ان تكون ذات واحدة ذاتاً ومقابلاً لتلك الذات، فيلزم ان يكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً و غير ناطق، بل انساناً وغير انسان، لأن النوع والفصل

واحد فی‌الوجود والجعل . والفطرة‌السلیمة حاکمة باستحالة اجتماع الاعـراض المتقابلة کأعراض زید واعراض عمرو فی موضع واحد فضلاً عـن‌اجتماع‌الذاتیات ومقابلاتها . فالکلی من حیث ماهیتـة کلیة مشترکة بین کثیرین ، ومن‌حیث‌وجوده شخصیـّة ، أومن حیث اضافته الی‌الجزئیات‌الخارجیـّة کلیة ، ومن‌حیث حاله فی نفسه شخصیة . فاذن‌الطبیعة‌الکلیة کالإنسان‌المطلق لایمکن ان‌یکون مع وصف‌الکلیة موجودة فی‌الخارج ، بل انما وجودها فی‌العقل . فان طبیعة‌الإنسان بما هوانسان شیء ، وانها کلیة موجودة شیء ، غیرانها انسان ، فاعتبار ذاتها کلیـّة موجودة شیء یلحقها مع‌الوجود ، لکن لافی‌الخارج ، بل فی‌العقل . والی هذااشار بقوله : فهؤلاءلم یعلموا انا نقول : الاشیاء کثیرة ؛ ان معناها واحد ، ففی هذاالکلام ایماء خفی‌الی‌أن المعنی‌الواحد الذی هوالعموم والکلیـّة کمایعـرض للماهیـّة فی‌العقل بالقیاس الی الأشخاص‌الخارجیة ، کذلك یعرض لها بالقیاس الی الأشخاص‌الذهنیـّة اذکما ان للحیوان والإنسان مثلاً وجودات شخصیـّة خارجیـّة فوق واحد ؛ وکل من معنی الإنسان والحیوان مشترك بین‌الأشخاص‌الخارجیة علی معنی ان کل مـن معنی الإنسان والحیوان حاصل بعد تجرید الماهیـة‌المتحققـة فی‌الخارج عن لواحقها المادیة ، اذلکل عاقل ان ینتزع مثلاً من‌افرادها الإنسانیـّة‌کزید وعمرو وبکر بحذف اعراضها وزوایدها المشخصة صورةواحـدة بحیث اذاتلبس بتشخص زید مثلاً کانت‌زیداً، واذاتلبس‌بتشخص‌عمرو کانت‌عمرواً، وهکذا فی کل‌شخص؛ کذلك اذاسبقت من واحد منها صورة الی‌العقل بعد تجریده عن‌الزواید وتأثرالعقل عنها ، لم یکـن حصول اخری من شخص آخرو تأثیره عین‌الأول ، الاأن ینمحی الأول . لاستحالة اجتماع‌المثلین فتعددها بتعددالنفوس‌العاقلة ایاها . فللجمیع حـد واحد مشترك نسبته الیها نسبة کل منها الی‌الخارجیات ، لکن‌الخارجیات یحتاج‌الی تغییرات و تجریدات کثیرة عن‌زوایدکثیرة حتی یحصل منهاصورة عقلیـّة، بخلاف تلك‌الصور، اذلافرق بین کل منها وبین‌ما یجمعها ویشترك‌الجمیع الابالاعتبار حیث ینتزع منها من تجرید صورة اخری مثلها فی‌تمام الحقیقة ، لکن مع اعتبارالعموم والاشتراك لها والخصوص‌الإضافی لهذه، فهذه‌الصورة ان‌کانت بالقیاس‌الی‌الأشخاص‌الحقیقیة کلیـّة ، فهی بالقیاس الی‌النفس‌الجزئیـّة‌المکتنفة بالتعلقات‌المادیة‌المتکثرة بالعـدد

حیث یتکثر الأبدان بالعددالتی انطبعت فیها کماهوالمشهور جزئیة ، وهی واحدة۔ فمن امثالها من الصورالحاصلة فی‌العقول الجزئیـّة .

فالطالب‌الذی له یدباسطة فی‌الحکمة ، وفی نفسه قوة منضجة للفلسفة ، علم ان لکل من‌الصورالتی فی‌النفس ، نسبةالی أمور فی‌الخارج تجعلها کلیـّة بمعنی‌ان کلاً من‌الخارجیات اذا جردعن خصوصیاته حصلت منه صورکما حصلت من‌غیرها، وکلما سبق‌الی الذهن من تلك وتأثرت منه‌النفس لصورة لم‌یکن لغیره تأثیرجدید الابعد ان‌ینمحی الأثرالأول . وبالجملة کلماسبق الی‌النفس من هذه‌الصور لم‌یکن لغیره من جنسه تأثیر جدید ، وهذا هومعنی مطابقةالمعنی الواحد[1] للکثیرین . فالمراد بکون‌الأشیاء‌الکثیرة معناها واحد ، ان‌الطبیعةالموجـودة بوجود الأشیاء الکثیرةای‌بوجودالاشخاص، هی‌التی اذاجـردت عن‌العوارض‌المادیـّة وحصلت فی العقل تعرضها الکلیة ای‌العموم والاشتراك بین‌الأشیاء الکثیرة ، فانها اذا قارنت بمادة کل شخص من اشخاصها وبأعراضه ، کان عین ذلك الشخص . مثلاً انسانیـّة زید الذی سابق علی‌عمرو، اذاقارنت عمرو واعراضه، کان عمرواً . فاذن‌لاشخاص الإنسان معنی واحداً ، وهومعنی‌الإنسانیـّة . وبالجملة معنی ذلك ، ان‌المعنی‌الواحد المعقول فی‌النفس وهوالکلی ، مطابق لکل واحد من جزئیاته فی‌الخارج اوفی‌الذهن علی معنی أن مافی‌النفس لووجد فی ای شخص من‌الأشخاص‌الخارجیـّة والذهنیة ای یصیرمتشخصاً بتشخصه، لکان مافی‌النفس ذلك‌الشخص بعینه، فحاله‌بالقیاس الی جمیع افراده علی‌السویـّة من غیرتفاوت اصلاً ، فأفـرادالکلی براسها معناها واحدا هومعنی ذلك‌الکلی ، ووحدة ذلك‌الکلی وحدة عددیـّة مبهمة لاینافی‌الکثرة ، ای کثرةالوجودات الخارجیـّة .

وبالجملةالعموم والکلیـّة عند استادنا الـذی من‌ائمةالحکمة لاینافی‌التعیـّن العقلی والوحدة العقلیـّة، فالذی اشتهر عندالجمهور مـن ان‌الماهیة فی‌الـذهن کالانسان مثلاً من حیث کونها متشخصة بالمشخصات‌العقلیـّة لیست بکلیـّة، لیس

---

(۱) یرید تقریر ماسمع تحقیقه من‌استاذه‌الأجل‌الأکرم ورای تقریره وتحریره فی‌آثاره وکتبه : آنکه فرق بین کلیـّت وجزئیت آن‌نیست که قوم تقریر نموده‌اند بل‌که باید دراین مسأله طریقی دیگر پیمود لان‌الماهیـّة لیست بکلیـّة ولاجزئیـّة .

بمرضی عنده[١] نعم تلك الماهية من هذه الحيثية غير محمولة على الأشخاص الخارجية اذالحمل عبارة الإتحاد فی الوجود. واما الاشتراك والعموم، فهوضرب من الإضافة الوجودية. اعنی استواء نسبة ذلك الوجود، الی وجودات الاشخاص[٢] الخارجية. وتحقيق ذلك على الوجه الأبسط مذكور فی كتبه سيما الأسفار الاربعة.

لايقال: ان الطبيعة الموجودة فی الذهن لها ايضاً هوية موجودة متخصصة بأمور، كقيامها بالنفس، وتجردها عن المقدار والوضع، فيمتنع اشتراكها. فكلية الصورة الذهنية ان كانت باعتبار المطابقة على الجزئيات، فالجزئيات ايضاً مطابق بعضها بعضاً، بمعنى ان الإنسانيّة التی فی زيد لو تشخصت بتشخص عمرو، لكانت عين عمرو، فيلزم ان تكون الجزئيات كلية.

لانانقول: الكليّة هی مطابقة الصور العقلية، لأمور متكثرة، لامن حيث كونها ذات هويّة قائمة بالذهن، بل من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكيّة غير متأصلة فی الوجود، فهی وجودها كوجود الأظلال المتقضية للارتباط بغيرها من الجزئيات، سواء كانت ذهنية اوخارجيّة، وسواء تقدمت هذه الطبيعة الكليّة على الجزئيات اوتأخرت، اذمن الكلی مايتقدم على الجزئيات فی الأعيان، كتصورات المبادی لمعلولاتها - فيسمى ماقبل الكثرة - ومنه مايتأخرعن الجزئيات، كعلومنا الكليّة المنتزعة من الجزئيات الخارجية، فيسمى - مابعدالكثرة - فبهذاالوجه يصح اشتراكه بينها، لتساوی نسبة اليها دون نسبة واحد منها الی البواقی، ويرجع ذلك الی ان التعيّن العقلی لاينافی الكليّة والاشتراك. وهذا امر فرغنا عن بيانه فيما مضى بضرب آخر من الكلام.

قوله: والثالث جهلهم (الی آخره) وهذا السبب الثالث يرجع الی ان هؤلاء اشتبه

---

(١) ای عندالاستادالذی كان من اعظم مشايخ الحكمة والمعرفة فی الأدوار الفلسفة.

(٢) چه‌آنكه مشاهدهٔ امور خارجيه ورؤيت حقايق ماديه وتماس قوای مادی باظواهر وحصول فعل وانفعال مقدمهٔ احساس، وجنبش وحركتی درباطن‌وجود وتحولی درغيب‌قوای انسانی حاصل شود، ونتيجهٔ اين سلوك باطنی، شهود اصل هرحقيقت ظاهراست درمقام‌باطن آن شیء چه‌آنكه بواطن حقايق انواع موجود درعالم ماده باعتباری متحدند وهرعقل مجرد عرضی خودرا در ذات رفيق خود، مشاهده می كند.

علیهم الامر فی‌مباینة‌الشیء‌للشیء بحسب‌الماهیّة والحد ، بمباینته لذلک‌الشیء بحسب‌الوجود والهویة، اذحاصله : انه وقع لهم‌الاشتباه والخلط بین معنی‌الماهیّة وبین تجریدها عما هوخارج عنها ، اذوقع لهم‌الجهل بأنه اذا قیل : الإنسانیّة‌التی فی زید من حیث هی‌انسانیّة ، هل هی کذا ،؟ کان ذلک کالمتناقض . فان کونها من حیث هی معناه أنها انسانیّة فقط غیر ملتفت فیها الی شیء آخر ، وکونها فی‌زید معناه انها انسانیّة وشیء آخر هوزید ، والخلط والتجرید متناقضان ، فکیف یجتمعان‌معاً ؟. فاذن قولنا: الإنسانیّة‌التی حصلت فی زید وصارت زیداً فی‌الوجود وقد جردناها عن‌هذه‌الخصوصیّة، وعن‌کونها فی زید . فهل هی کذاقول متناقض. لأن فی‌مثل هذه‌الملاحظة یقع‌الخلط بین اعتبار الإنسانیّة واعتبار غیرها ، واقله اعتبارالإطلاق فانه ایضاً ضرب من‌التقیید . ومرتبة‌الماهیّة من حیث هی خارجة عنها الإطلاق والتقیید ، والخلط والتجرید ، فانها ممالایدخل فی حدها . فهؤلاء یجهلون بأن قولنا الإنسان من حیث کذا ، شیء آخر مباین للإنسان فی‌الحد قول متناقض .

قوله : والرابع ظنهم (الی‌آخره) ای : والسبب‌الرابع فی وقوعهم فی هذاالظن الغلط ، هوانهم یظنون اذا قلنا: ان‌الإنسانیّة توجددائماً باقیة، کان‌کقولنا: انسانیة واحده توجد دائماً ، فلزمهم ان‌الإنسانیّة‌الواحدة بعینها باقیة ، فانهم وضعوا انسانیّة ازلیّة ، اذاثبتواللإنسان - بشرط لا - وجوداً،مجردا فی‌عالم‌العقل ؛واحد بالعدد قائم بذاته -لا فی‌مادة - لمامر ان‌للطبیعة ای : للماهیّة‌الکلیّة اعتبارات اربعة ، اعتبار :انها طبیعة من غیرشرط وقید ، واعتبار : انها من شأنها ان ینتزع منها صورة عقلیة ، واعتبار انها صورة معقولة بالفعل ، واعتبار : انهـا بحیث اذا قارنت بمادة کل شخص من أشخاصها ، کان عین ذلک‌الشخص . فهذه اعتبارات اربعة ، والماهیّة بالإعتبارالأول ، لایأبی أن یکون فی‌الأعیان ، بل الإنسان بماهو انسان موجود فی‌الأعیان بوجود الأشخاص‌الخارجیّة کمامر ، ولیست بحسب هذا الإعتبار کلیّة ، وکذا بالاعتبارالثانی لیست کلیة ، وکذا باعتبارالرابع لیست‌کلیّة بالفعل ، ولوجعل احد کون‌الماهیة اذا وجدت فی‌الذهن عرضهاالکلیّة ، اوبحیث اذاقارنت مادة‌شخص ,واعراضه، کان‌ذلک‌الشخص معنی‌الکلیة، فذلک‌مجرد اصطلاح

ولاحجر فی‌الاصطلاحات ، فیکون‌الکلی بهذاالمعنی موجوداً فی‌الخارج ؛ لکن‌الکلی المتنازع فیه وهوالکلی بمعنی‌المحمول علی کثیرین اوالمشترک بینها غیر موجود الافی‌العقل مجرداً عن‌اللواحق والأعراض . فالماهیّة بالاعتبار الثالث کلیّة ، لکن لابدان تکون منطبعة فی ذهن من‌الأذهان ، عندالشیخ‌الرئیس . وعند افلاطن‌العظیم جازوجودها بنفسها غیرقائم بشیء فی‌عالم‌العقل ، واحد بالعدد ، غیرمتکثربالعدد.

قوله : الخامس ظنهم (الی‌آخره) مرجع هذاالوجه : انهم یحسبون أنه اذاکانت أموراًمادیة معلولة ، لایجب ان یکون عللها اموراً مفارقیاً ، ای أموراً مفارقیة، سواء کانت جواهر مفارقة ، اوتعلیمیات مفارقة. وبینوا ذلک بأنه اذاکانت اموراً مادیّة معلولة ، وکانت‌التعلیمیات مفارقة ، لایجب ان‌یکون عللهاالتعلیمیات المفارقة ، بل یجوز أن یکون عللها جواهر مفارقة ، ولایکون شیء من‌المقولات‌التسعةالعرضیّة ، لکن هؤلاء لم یتحققوا من‌التعلیمیات الهندسیات‌التی لایستغنی حدودها عن‌المواد مطلقاً ، کماتعرفته سابقاً ، فلایجوز ان یکون مطلق‌التعلیمیات ...

هذا تقریر کلام‌الشیخ فی‌حکایة مذهب‌التعلیمیات[۱] والمثل . لکن‌المشهور من مذهب أفلاطن ، أن أموراً مادیة ، اذاکانت معلولة ، یجب أن‌یکون عللها ایضاً من نوعها ، لکن وجود شدید عقلی مفارقی ، یفیض منها اوبواسطتهاالوجود علی‌هذه الأمورالمادیةالمعلولة ، علی قدر استعدادها ، فهوالأصل فی نوعها ، وهذه‌کالفروع، ونسبته‌الیها نسبة مقوم‌الماهیّة وذاتیّات‌الماهیة[۲] الی‌الماهیة ، لأن وجوده‌مقوم وجوداتها . وبهذاالوجه یصح‌اشتراکه بینها لتساوی نسبته الیها دون نسبة واحد منهاالی‌البواقی ، وان لم یحمل معناه ومفهومه علیها . واذاعرفت شرح کلام‌الشیخ فلنشرع‌الی شرح کلام‌المصنف .

قوله : ونحن نقول قددریت (الی‌آخره) مقصودالمصنف أن هؤلاءانما وقعوا فی

---

(۱) رجوع شود بکتاب شفا ط قاهره الجمهوریةالعربیةالمتحدة قسم‌الهیات .

(۲) بل کنسبةقوام‌وجودالعلة لمعلولها ، لان وجودالعلة کأمر خارج عن‌المعلول‌بمعنی الحیثیّة التعلیلیّة التقییدیّة وان کان فی مانحن بصدد تحقیقه‌المقوم من سنخ‌المتقوم لأن المقوم بمنزلة الأصل والمتقوم به فرعه وعکسه .

هذاالظن الغلط ، لالأسباب ذکرها الشیخ ، بل بسبب انهم لماراوا ان العلة الفاعلية ، ای العناية الأزلية الإلهية ، لماكانت كافية فی وجود المعانی الكلية ، كالإنسان المطلق ، لعدم افتقارها الی غير فاعلها من قابل يقبل وجودها ، ومن امكان استعدادی سابق علی وجودها ، لكونها مجردة عن المواد ، وعن جهات القابليّة والاستعداد ، فيكفی فی صدورها عن الواجب امكاناتها الذاتيّة ، فهی ای المعانی الكليّة صادرة عن الواجب بانفرادها ، من دون المقارنة بالمادة ، وبشیء من الأسباب القابلية ، وبفرد من أفرادها الطبيعيّة . لكن ذلك وهم باطل ، اذ المعانی الكلية وان يفتقر فی صدورها عن الواجب الی شیء آخر غير الواجب ، لكن ذلك لايضر بكونها موجودة بعين وجود افرادها الطبيعيّة علی سبيل الاتفاق ، من دون ان يكون ذلك داخلاً فی اعتبار حقيقتها فانها اذا وجدت فی الخارج لكانت متحققة فی الخارج مع وجودها وتشخصها ، اذ التشخص اما مساوق للوجود ، واما لازم له ، فلامعنی لوجودها فی الخارج لابوجود اشخاصها ، بل علی صرافة ارسالها ، منمازاً عن وجود أشخاصها . وهذا هو سبب غلطهم فی هذا المقام ، لاالأسباب التی ذكرها الشيخ . فذكر اولاً علی سبيل الإجمال ان كلامهم بریء عما نسب اليهم الشيخ من اسباب غلطهم ثم ذكر ذلك علی سبيل التفصيل بقوله : واذا تحققت ذلك ، فنقول : الامور الخمسة التی ذكرها الشريك ، ليس من اسباب غلطهم اصلاً . اما الأول ، فلأنهم لم يخلوا (الی آخره) وحاصله : ان هؤلاء لم يجعلوا عدم اقتران الطبيعة المرسلة الموجودة بشیء من الأشياء غيرها ، معتبراً فی نفس الطبيعة المرسلة علی وجه الدخول من حيث صدورها عن العناية الإلهيّة صدوراً مفارقياً ، ووجودها عنها وجوداً الهياً ، حتی لم يفرقوا بين الطبيعة بشرط عدم شیء ، وبين الطبيعة لابشرط شیء . بل هؤلاء جعلوا عدم اقتران الطبيعة بشیء غيرها ، لازماً مالها علی سبيل الاتفاق ، اذ العناية الإلهيّة مقتضية لوجود نفس الطبيعة المرسلة لابشرط شیء فاللابشرطيّة بزعمهم مقارن للبشرط اللائية علی سبيل الاتفاق لاعلی سبيل كون البشرط لائية داخلة فی اللابشرطيّة ، حتی يرجع اللابشرطيّة الی البشرط لائية. كما ان الطبيعة المرسلة اذا وجدت مخالطة بوجود فردها ، ليس احداثها بفردها معتبراً فيها علی وجه الدخول ، حتی يرجع اللابشرطية الی البشرط شيئيّة ، بل ذلك الإقتران لازم لها ، علی سبيل الاتفاق ، فانها صادرة عن الواجب علی التخالط

بوجود الفرد. فظهر ان لامقارنةالطبيعة بشيء كماهو مذهب هؤلاء، لايخرجها من اللابشرطيّة الى‌البشرط لائية، ولايلزم ذلك عليهم اصلاً. وبالجملة ذلك هوالذى اورده‌الشيخ عليهم، وقدعرفت‌انه لايردعليهم.

قوله: فاذن قدبان أن مااورده‌الشريك انماله صلوح ان يورد فى‌مقام افساد حجتهم (الى‌آخره) اذحجتهم ان‌المعانى‌الكليّة لماكانت فى‌صدورها عن‌الواجب‌غير مفتقره الى شىء غيرالواجب، فهى صادرة عنه من‌دون التخالط بوجود فردها. وماذكره‌الشيخ يدل على فساد ذلك، اذحاصله أن‌المعانى‌الكليّة اذاكانت مجردة بحسب‌الذوات، فمايلزم أن‌يكون مجردة بحسب‌الوجود ايضاً، حتى يكون موجودة من دون‌التخالط بوجود فردها. اذ وجودالطبيعة بماهى‌طبيعة مجردةعن‌العوارض المشخصة غير متصورة، اذكون‌الطبيعة موجودة فى‌الخارج على صرافة ارسالها، معناه: ان‌الطبيعة موجودة فى‌الخارج لاعلى التخالط بالعوارض المشخصة، بل‌على فقد جميع‌العوارض المشخصة، وامكان التلبس بها، وظاهر انها اذاكانت موجودة كانت متشخصة، اذالتشخص مساوق‌للوجود أولازم له، فالطبيعة فى‌الوجود لابد ان تكون متشخصة، والتشخص مناف للإرسال، فكيف يجوزان تكون موجودة على صرافة ارسالها، بل لابدان تكون‌موجودة بوجود فردها، وداخلة فى‌افرادهابحسب التحليل لاخارجة عنها، اذللعقل ان يحلل‌الفردالى‌الطبيعة، والى‌التشخص، لكن الطبيعة بماهى‌هى، لابماهى موجودة، مجردة عن‌المقارنة بالفرد، وعن المخالطة بالتشخص، فانها بحسب ذلك طبيعة فقط. فالطبيعةالمرسلة ليست من‌جهة ماهى مرسلة موجودة، فان جهةالوجود مناف لجهةالإرسال، اذمجرداعتبارالوجود يخرجها عن حدالإرسال، لكون‌الوجود مساوقاً للتشخص.

قوله: «لافى مقام‌ابطال مذهبهم ...» يعنى: مااورده‌الشيخ لايصلح ان يوردفى مقام ابطال ملبهبهم كماتعرفته قبيل هذا فتتذكر.

قوله: وأما الثانى فلأنهم (الى‌آخره) يعنى: السبب‌الثانى‌الذى ذكره‌الشيخ‌من اسباب غلطهم، ليس من اسباب غلطهم، اذالسبب‌الثانى لغلطهم على‌ماذكره‌الشيخ، يرجع‌الى انهم لم يفرقوا بين‌الوحدةالمبهمةالنوعية، والوحدةالعدديةالشخصية. ولايجوز ان‌يكون هذا هوسبب غلطهم، فان هؤلاء انما هو فى مقام بيان أن‌للماهية المرسلة وجودعلى صرافة لابشرطيّتها غير وجودات افرادها، فكلامهم فى هذا

المقام یرجع الی ان الماهیة المرسلة موجودة بالوجود الذی بحسبه تکون واحدة بالوحدة المبهمة ، وممتازة عن وجود فردها الذی یکون فردها بحسب ذلك الوجود الشخصیّة، فکیف یتهیّأ لأحد ان یقول : هؤلاء یجعلون الطبیعة المرسلة موجودة علی الوحدة الشخصیة حتی ورد علیهم: انهم لم یفرقوا بین الوحدة العددیة المبهمة وبین الوحدة العددیة الشخصیّة. قوله: واما الثالث، فلمثل ذلك بعینه (الی آخره) اذ السبب الثالث الذی عدّ الشیخ من اسباب غلطهم هو : أن هؤلاء لما یجعلون الماهیّة من حیث هی هی موجودة بذاتها لا بمقارنة شیء آخر ، ویجعلونها ممتازة عن افرادها الطبیعیّة الخارجیّة . فعندهم لامحالة الماهیّة من حیث هی هی لابشرط المقارنة ، شیء آخر مباینة فی الحد للماهیّة ، وهو أمر باطل فی نفسه ، اذ القول بأن الماهیّة من حیث هی هی ، شیء آخر قول متناقض ، اذ الماهیّة من حیث هی هی ، انما هی الماهیّة فقط ، ولیس من حیث هی هی شیئاً آخر غیر الماهیّة ، فالموجود اذا کانت ماهیّة من حیث هی ماهیة ، لایصدق علیه انه شیء آخر غیر الماهیّة ، اذ لامنافاة بین کون الماهیّة موجودة ، وبین کونها ماهیة ، بل الأول یؤکد الثانی مع ان الماهیّة الموجودة لیست الماهیّة فقط ، اذ الوجود سواء کان عقلیاً اوخارجیاً امر زاید علی الماهیّة فی التصور ، وکذا الوحدة ، وان کان کل منهما متحد معها فی الخارج . هذا هو محصل ایراد الشیخ علیهم ومقصود المصنف ، ان هذا الایراد لایرد علیهم بناءً علی أن هؤلاء انما کانوا فی صدد اثبات وجود الماهیّة من حیث ذاتها لابشرط المقارنة والمخالطة، بوجود أفرادها، ولابشرط الوحدة والکثرة ، فلایتمشی لهم القول بأن الماهیّة من حیث هی هی ، شیئاً آخر مبایناً للماهیّة فی الحد.

قوله : واما الرابع (الی آخره) اذ السبب الرابع غلطهم علی ماذکره الشیخ، یرجع الی انه قد وقع الغلط ، فی رای هؤلاء ایضاً ، من جهة ظنهم بأنا اذا قلنا : ان الانسانیّة توجد دائماً باقیة ، کان کقولنا : انسانیّة واحدة اوکثیرة توجد دائماً. وهذا باطل کما حررناه عند شرح ماذکره فی بیانه قبیل هذا . ومقصود المصنف ان ذلك لایرد علیهم أصلاً ؛ بناء علی ان هؤلاء لما یجعلون الطبیعة الإنسانیّة بما هی طبیعة انسانیّة مرسلة موجودة باقیة ، فیجعلون الإنسانیّة الواحدة بالوحدة المبهمة موجودة باقیة ، ولایجعلون الإنسانیّة الواحدة بالوحدة الشخصیّة باقیة دائمة.

قوله : واماالخامس (الی‌آخره) تقریر هذاالسبب‌الخامس علی طبق‌ما ذکره الشیخ ، هو : ان‌اسندوا الأمورالمادیّة‌الی ای علّة مفارقة ؛ سواءکانت‌العلة من التعلیمیات‌المفارقة ، اوکانت من‌الجواهرالمفارقةالغیر الواقعة تحت‌المقولات التسعةالعرضیّة . لکن‌ذلک‌وهم سخیف ادی‌الیه‌قلة التحصیل ، وعدم‌التحقیق بأن الهندسیات التی لیست مفارقة عن‌المواد مطلقا من‌التعلیمیات‌ایضاً ، فلایتصحح القول بأن علةالأمورالمادیّة یجوز أن یکون التعلیمیات‌المفارقة لکون‌الهندسیات أیضاً من‌التعلیمیات ، مع عدم کونها مفارقة عن‌المواد مطلقا . لأن حدودها غیر مستغنیة عن مطلق المواد ، وان کانت‌مستغنیة عن نوع من‌المواد . بیان ذلک انه : لایمکن للوهم أن‌یتصور سطحاً مجرداً فی‌الوجود لاجسم معه ، اوخطاً لاسطح معه، اومجرداً عن‌الجسم سواء معه السطح ام‌لا ، وکذا لایمکن له ان یتصور نقطة مفارقة عن غیره ، او عن‌الجسم ، سواء کانت مع‌الخط اولا . ومن ظن انه یمکن للوهم هذه التصورات، فقد افتری علی الوهم امراکاذباً. کیف وهذه اطراف ونهایات وضعیة، فلابد ان یکون اطراف ونهایات لأشیاء اخر ، اذالشیء لایمکن أن یکون طرف ونهایة لنفسه ، فهی غیر مستغنیة عن مادةما ، وان استغنیت عن نوع من‌المادة ، فمن فرض سطحاً مجرداً لایکون طرفاً لشیء ، فلابد أن یفرض له وضعاً خاصاً یقبل اشارة حسیّة ، فیکون معروضاً له جهتان ، بحیث اذاانتقل الصایر الیه من کل واحدة من‌الجهتین یلقی‌کل من‌الصایرین عندالوصول جانباً غیرمالقیه‌الصایر الأول، فیکون منقسماً فی‌الوهم ما فرض انه غیر منقسم فی‌الوهم ، فالذی فرض انه سطح فی‌الوهم ، لزم ان یکون غیر سطح فی‌الوهم ، بل لزم ان یکون جسماً ذوثخانة. هذا خلف . فان‌السطح هونفس‌الحد والنهایة ، لاشیء ذوحدین ونهایتین، فاذا توهم‌السطح بحیث یکون نفس‌الحد من الواحد من حیث هو حد واحد اونفس النهایة لجهة واحدة من‌حیث هی‌الجهةالواحدة، اویکون نفس الجهةالواحدة من غیر أن یتصور انفصاله وانقسامه الی جهة اخری ، لاشك ان فی جمیع هذه التوهمات والاعتبارات لابد ان یکون متصوراً فی‌الوهم معه ماهو نهایة غیر منفکة عنه فی‌التوهم ایضاً ، واذا کان حاله فی‌الوهم کذلك فبالطریق الأولی فی‌الوجود کذلك . وکذلك حال‌الخط بالقیاس الی السطح ، وحال‌النقطة بالقیاس الی الخط ،

وحال الجسم التعليمی بالقياس الی الجسم الطبيعی ، اذالجسم التعليمی ليس وجوده الاكون الجسم الطبيعی علی تعين خاص ، كما يتقرر فی مقره فهو من العوارض التحليلية للجسم الطبيعی ، كما الخط للسطح و السطح للجسم التعليمی ، والنقطة للخط ، و ليس لشیء منها عروض خارجی يلزمه تغاير وجودی ، فالتعليميات من العوارض التی لاينفك معروضاتها عندالتحقيق لافی الخارج ولا فی الوهم . لكن اصحاب فيثاغورث ذهب الی أن الصور التعاليمية كماكانت مستغنية عن المادة فی الحد والماهية كذلك مستغنية عن المادة فی الوجود والهويَّة. ولهذا ذهبوا الی ان الصور التعاليميَّة مجردة عن المادة ، بخلاف الصور الطبيعيَّة . ففرقة منهم ذهبوا الی جوهريَّة الكم المتصل القار ، فجعلوا الخط والسطح والجسم التعليمی مع كونها جواهر مجردة عن المادة والطبيعة مبادی الجواهر الطبيعيَّة وأحوالها الجسمانيَّة . وكذا مبادی التعليميات الطبيعيَّة المقارنة بالمادة . ومقصود المصنف أن القائلين بالصور التعاليميَّة ليس أصحاب افلاطون الإلهی، واستشهد عليه بأن افلاطن قد ابطل الامتداد المفارق ، فكيف ذهب الی كون التعليميات والهندسيات مفارقة ، بل انما ذهب اليه أصحاب فيثاغورث ؛ ومع ذلك لايرد عليهم ما أورده الشيخ . لأن هؤلاء و ان يسندون الأمور الماديَّة الی العلل المفارقة ، لكن يثبتون للهندسيات مبادی ايضاً من طبايع التعليميات التی موجودة فی الاعيان علی صرافة طبايعها المرسلة بالوجود الممتاز عن وجود افرادها ، وبالجمله اثبتوالها وجوداً آخر غيرالوجود الذی لها بوجود افرادها . فكون الهندسيات من الأمور الماديَّة لايضر بذلك ، فاذن علة هذا الرای المنسوب الی امام الحكمة والی شيخه الذی فی الطبقة العليا من المعرفة ليس تلك الأسباب الخمسة .

اقول : يمكن تصحيح قول الشيخ فی كون كل واحد من هذه الأشياء الخمسة علة لهذا الرای ، بأن مراد الشيخ ان كل واحد من هذه يلزم عليهم من حيث لايشعر، وعند المحافظة علی ذلك التوجيه والاحاطة باطراف كلامه لايسوق الاحتياج الی بيان ذلك علی التفصيل ، فعليك بصحيح[1] عبارته فی كون كل واحد من هذه الأشياء

---

(۱) والظاهر ، فعليك بتصحيح عبارته ، ولكن فی النسخة المؤلف الشارح : بصحيح عبارته ، ولعله اراد ، تصحيح عبارته .

الخمسة‌التی ذکرتهاعلة لهذاالرای‌علی هذاالتوجیه، ولولامخافة الإطناب‌والإسهاب لذکـرتها مفصلاً عـلی‌النمط‌الصواب ، مـع أن فی‌بیان‌ذلك لیس کثیرفائدة یلیق ایرادها فی هذاالعلم‌الذی یختص بأن یذکرفیه خفیّات العلوم‌الإلهیّة ، ودقایـق المعارف البرهانیّة ، مما خصص به الأولیاءالکاملون ،والحکماءالراسخون ، فلا ینبغی أن نطول‌الکلام فی‌أمثال هذه‌التصحیحات الغیرالمبهمة ، وأن نهمل‌الکلام فی عظائم الامور ، وحقایق الأسرار ، التی هی‌الغایةالقصوی والعمدةالوثقی ، بل یجب علی‌الحکیم ان یکون اکثر اعتناءً بالامور المهمّة فان اتفق‌الخروج له‌الی غیر مهمه اختصر القول فیه واذا فرغنا عن شرح ماأفاده فی‌الحاشیة فلنرجع الآن الی‌شرح باقی الفاظ‌المتن .

قوله : احدها ظنهم ان‌الشیء اذاجردت من حیث لم یقترن به اعتبار غیره (الی‌آخره) هذا هوالسبب الأول‌الذی عده‌الشیخ من‌اسباب غلطهم ، ونقل‌المصنف عنه فی‌الحاشیة ، ونحن شرحناه بما لامزید علیه ، وتلخیصه : أن‌القائلین بالصور والتعلیمیات ، لم یفرقوا بین أن یکون الشیء مجرداً عن قرینة أوغیر مأخوذ مـع قرینة فی‌العقل . وبالجملة لم یفرقوا بین الماهیّة بشرط عدم شیء ، أولاً بشرط شیء . قوله : «ونحن نقول لست أدری من این علم وقوعهم فی هذاالظن ولیس فی مقالاتهم مانجد منهاالسبیل الی ذلك‌الظن[1] بل‌سیاقه» عباراتهم یدل علی ان‌الطبایع المرسلة بحسب نفسها بلاشرط‌المقارنة واللامقارنة کما (فما ل) تکون[2] موجودة فی‌الأعیان بعین وجود افرادها المادیّة ومخلوطة بها مخلوطیة اتحادیة‌فی‌الوجود کذلك تکون موجودة فی‌الأعیان منمازة عن‌أفرادهاالمادیّة ...» .

وهـذا[4] یدل علـی أن للطبایع‌المرسلة بلاشرط المقارنة واللامقارنة وجود

(۱) درقبسات ط طهران ص ۱۰۹ : ولیس مقالهم ، الاان‌الطبایع‌المرسلة .

(۲) درقبسات کماانها موجودة فی‌الاعیان . .

(۳) درکتاب قبسات : فکذلك هی بحسب انفسها من حیث هی‌هی ، بلاشرط‌المقارنة، واللامقارنةموجودة فی‌الاعیان ، منمازة عن افرادهاالمادیة . . . از : ونحن نقـول .. تا .. منمازة عن افرادهاالمادیة .. عبارات قبسات‌است که باختصار نقل شده‌است ویا نسخهٔ‌مؤلف شارح بانسخهٔ ، فرق داشته‌است .

(٤) این عبارت : وهذا یدل .. ازشارح علامه‌است .

ایضاً فی عـالم الإبداع کمـا ان لها وجود فی عالـم التکوین و وجودهـا فی عالم الإبـداع لیس کـوجودها فی عالـم التکوین و هذا لایـدل علـی وقوعهـم فـی هذاالظن فظهر من ذلك ان کلامهم بریء من ان یکون هذاالسبب منشأ وقوعهم فی هذاالظن وکذلك یظهر من ذلك أن کلامهم بریء من‌أن یکون‌الأسباب الأربعةالباقیة منشأ وقوعهم فی هذاالظن ثم احال بطلان‌القول بالمثل علی وجه یسری فی‌بطلان الصور المعلقة ایضاً الی ماذکره بعید هذا بقوله: فالتعویل[1] اذن (الی‌آخره) والحق أن تحقیق المثل‌الأفلاطونیّة تحتاج الی‌مرآة عقلیّة ینطبع فیها صور‌الحقایق‌العینیة الغیبیة ، واذعانها یحتاج الی قوة باطنیّة نورانیة ، ورسوخ تام فی‌الحکمة‌النظریة والکشفیّة .

— ۵ —

باید توجه داشت که شارح علامه با آنکه در صدد شرح مشکلات کتاب قبسات برآمده است والحق در حکمت مشاء که همان طریقهٔ میرداماد باشد نهایت تسلط را دارد ، اما در مباحثی که مورد اختلاف بین میر واستاد شارح‌است باکمال تمهر وتدرب مـوارد نقوض و ایرادات را تحریر و تقریـر می‌نماید ، بدون آنکـه عین عبارات ملاصدرا را نقـل نمایـد . شارح علامه در تحریر عالی‌تریـن مباحث فلسفی باسطاالید ، و در تقریر مطالب دارای قوه‌یی خلاق و فکری وسیع وقلمی شیوا و جذاب و روان است . باید در مقاله‌یی مبسوط ویا مقدمه‌یی مفصل برشرح او بقبسات بعد از تعمق زیاد در تمام مباحث این شرح این دانشمند را معرفی نمود .

باید توجه‌داشت‌که نسخهٔ شرح برقبسات ، همان نسخهٔ اصل به‌خط شارح‌است که‌مؤلف شارح موفق به‌مراجعه دوباره ونقل آن ازسواد به‌بیاض نشده‌است .

وقال (ضاعف‌الله‌اجره) : ومیض‌أن شریکنا فی‌التعلیم یستنکر فی کتاب‌الجمع بین‌الرأیین اسناد هذه‌المثل والصور ، علی‌الطریق الدایر علی‌الألسن ، الی‌افلاطن، ویعتقد أن‌القول بها عندافلاطن وارسطو طالیس ، علی سبیل واحد . قال : و مـن ذلك ایضاً الصور والمثل‌التی ینسب الی افلاطن انه یثبتها ، وان ارسطاطالیس علی

(۱) فی‌القبسات خ ط ۱۳۱۴ هـ ق ص ۱۰۹ : فالتعویل اذن فی‌ابطال هذه‌المثل علی ما تلوناه علیك ، وینصرح من ذلك بطلان‌الصورالمعلقة ایضاً ، وهنالك قول مبسوط فـی کتاب تقویم‌الایمان .

خلاف رایه فيها . وذلك ان افلاطن فی‌كثيرمن اقاويله ، يؤمی‌الی ان للموجودات صوراً مجردة فی‌عالم الإله ، وربمايسميها الثل‌الإلهيّة ، وانهـا[۱] لاتدثر ولاتفسد ، ولكنها باقية ، وأن‌التی تدثر وتفسدانها هی الموجودات التی هی كاينة كيانية . و ارسطوطاليس ذكر فی حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه علی‌القائلين‌بالمثل والصورالتی يقال انها موجودة قائمة فی عالم الإله غير فاسدة . وقد بين ما يلزمها من‌الشناعات ، مثل انه يجب ان يوجد هناك خطوط وسطوح ، واجسام و نجوم ، وافلاك ، ثم يوجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وأن يوجد هناك علوم مثل عـلم النجوم وعلم‌العدد ، وعام‌العدد ، وعلم‌اللحون ، واصوات مؤتلفة ، وطب وهندسة، ومقادير مستقيمة ، واخر معوجة ، واشياء باردة ، واشياء حارة . وبالجملة كيفيّة فاعلة ، وكيفية منفعلة ، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور . وقد نجد ان ارسطـو طاليس فی كتابه فی‌الربوبيّةالمعروف باثولوجيا، يثبت‌الصور الروحانية. ويصرح بأنها موجودة فی‌عالم الربوبيّة. فلايخلو هذه الأقاويل اذاأخذت علی ظواهرها من احدی ثلاث حالات ، اما أن تكون متناقضة ، واما ان تكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما ان تكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فيتطابق ويتفق ، فأما أن نظن بارسطاطاليس مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعانی عنده أعنی‌الصورالروحانية ، انه يناقض نفسه فی‌علم واحد ، وهوالعلـم الربوبی ، فبعيد ومستنكر . واما ان بعضه لأرسطو وبعضه ليس له ، فهو أبعد جداً. اذالكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهرمن ان نظن ببعضها انه منحول ، فبقی ان يكون لها تأويلات ومعان اذاكشف عنها ارتفع‌الشك والحيرة» . انتهی كلامه . (ثم ذكروجه التأويل علی‌سنن‌التحقيق والتحصيل) وصاحب‌الإشراق فی‌المطارحات وفی خكمة الإشراق يذهب هوو مقلدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الإلهية الی : ان نسبة المثل بمعنی وجود الكليات‌الطبيعيّة لطبايعها المرسلة فی‌الاعيان لاعلی‌التخالط ، بل علی التمايز والانفرادعن‌الأفراد ، الی افلاطن مفتراة مستنكرة . وانمـاالصور المعلقة[۲]

(۱) فی‌بعض‌النسخ ونسخةالجمع بين‌الرأيين‌الموجودة عندی : وانهالاتدثر

(۲) فی‌القبسات واماالصورالمعلقة . .

للطبيعيات والتعليميات وبالجملة المثل بماعدا المعنى الأول ، فمذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الأوايل والاقدمين .

فأما نحن نقول : الحق ماقاله الشريك المعام : ومن المستبعد المستنكر ان نظن بامام الحكمة افلاطن الإلهى ومن فى طبقته من أفاخم العقلاء المتألهين، انهم يتوهمون لهويّة واحدة شخصيّة، أولطبيعة واحدة نوعية محصلة، ضربين متباينين بالذات، مختلفين بالحقيقة من الوجود فى الأعيان ، مجرد وهيولائى ، ودهرى و زمانى . وقد استبان لك أن الوجود حكاية الذات المتقررة ولايتخصص الا بالإضافة الى الموضوع ولايختلف حصصه (حقيقته ـ خل) الاباختلاف الموضوعات . فاذن ان هو الا اختلاق عليهم من المترجمين ، فى تشويش الفلسفة أول ترجمتها ، ونقلها من اليونانية الى العربية ، أوبعد ذلك ، فمن كان مبلغه[1] من العلم أن توهم هذا الوهم ، ثم اسند ذلك الى اكارم الحكماء ترويجاً لوهمه الفاسد الكاسد ، وهذا كما أن البعد المفطور المكانى المجرد ، قدأبطله افلاطن بالبراهين ، والشريك الرئيس نقل ذلك عنه فى الشفاء ، وشارحا الإشارات امام المتشككين وخاتم المحققين نقلاه عنه ، ثم ينسب فريق من هؤلاء المختلقين اثباته اليه ، وكذا الامتداد الزمانى المجرد عن المادة ، وتقدم النفس على البدن فى الوجود ، الى غيرذلك من المذاهب الباطلة . فليعلم أن سبيل التأويل على ما سلكه الشريك المعلم فى الجمع بين الرايين . انهم عبروا عن الطبيعيات المتغيرة الفاسدة ، والماديات الداثرة الزمانية ، بحسب قرار الحضور عندالله تعالى ، و عدم الغروب عنه ، ودوام المثول بين يدى علمه واحاطته وقدرته وارادته ، على نسبة ابدية غير متقدرة ، وبحسب ثبات وقوعها فى الدهر ، وقيام حصولها فى الواقع على حالة باقية غير امتدادية ، بالمثل الإلهية الثابتة فى عالم الإله ، لابدثور و فساد، والصور الروحانيّة المعلقة فى متن الدهر ، لافى مكان ولافى زمان . وذلك لأن الشخصيات الهيولانيّة بحسب طبايعها المرسلة ، معقولات مجردة عن المادة وعوارضها مطلقا وبحسب تشخصاتها الجزئيّة محسوسة بالنسبة الى من يعلمها علماً انفعالياً زمانياً، ومعقولة بالقياس الى العليم العلام الذى يعلمها علماً فعلياً متعالياً عن الزمان والدهر، من سبيل الإحاطة بعللها وأسبابها المتأديّة الى خصوصياتها المتشخصة الجزئية، فما

(۱) لمن كان مبلغه ... قبسات نسخهٔ طهران ط گ ۱۳۱۵ هق ص ۱۱۰ ، ۱۱۱ .

هو محسوس لنا فی‌زمان بخصوصه ، فهو بعینه معقول عقلاً فعلیاً ثابتاً غیرزمانی للذی‌یعلمه بعلله واسبابه ویحیط‌به،وبزمانه ومکانه،وبجمیع‌الأزمنة والأمکنة‌معاً علی الدوام ؛ معیّة غیر زمانیّة ولامکانیة . وکذلك‌الهویات‌الزمانیة بحسب تقدرها و سیلانها وتغیرها ودثورها ، دهریات غیر متقدرة وواقعیات غیر دائرة ، من حیث نفس حصولها فی حاق‌الواقع ، وسنخ وقوعها فی متن‌الدهر ، فکل محسوس مادی فهو باعتبار آخر معقول مجرد ، وکل زمانی متغیر فهو باعتبار آخر دهری ثابت، وکل ممتد غیر قار ، فهو باعتبار آخر غیرسیال (قار) سیال ، فعلی هذاالسبیل ان یؤخذ امرالمثل الإلهیّة‌الثابتة ، والصورالروحانیة المعلقة ، ولایزاغ عن حاق السبیل بظواهر الأقاویل ، فان کلمات‌الأوایل مرموزة ، ووجوه‌الحقایق عن ابصار الواغلین فی ظلمات‌الأوهام مستورة . . .» انتهی کلام صاحب‌القبسات ـرض ـ .

قال‌الشارح‌العلامة :« اقول : لماکان المصنف اکثر اعتناءاً ببیان بطلان‌تفسیر المثل‌الأفلاطونیة بالطبایع‌المرسلة‌الموجودة فی متن الدهر علی صرافة ارسالها و لابشرطیتها بوجودات‌متمایزة عن وجودات افرادهاالطبیعیة المادیّة‌الواقعة فی‌العالم المادی ، اذ یلزم حینئذ ان یکون لطبیعة واحدة نوعیّة نحوین متباینین من‌الوجود فی الأعیان ، أحدهما مجرددهری بلازمان ولامکان ، والآخر هیولانی فی‌زمان و فی مکان ، وهذا امر لایرتضیه‌المصنف لمخالفته بظواهر قوانین‌الحکماء، و مشهورات اقاویلهم من ان الماهیّة‌الواحدة النوعیّة فی نفسها لایختلف حالها بالهیولانیة والافتقار الی المادة ، وبالقدسانیة والاستغناء عن‌المادة ، اذ الإختلاف فی اقتضاء نفس معنی واحد غیر متصور ، و مع ذلك لایتصور وجود‌الطبایع المرسلة بصراح ارسالها ، وقراح لابشرطیتها فی‌الأعیان‌الخارجیّة ، من‌دون قیامها وتعلقها بشیء (ما) .

وبالجملة‌لامعنی لکون‌الماهیات موجودة من‌دون وجودها بوجود افرادها ، و اتحادها بهافی‌الوجود فاستشهد علی‌بطلان هذاالتفسیربکلام‌المعلم الثانی فی «الجمع بین‌الرأیین»حیث فسرالمثل‌الافلاطونیة بالاعراض‌القائمة بذاته‌تعالی، فانه‌ذکرالمعلم الثانی ـ أبونصر الفارابی ـ فی‌مقالته‌المسمی ب«الجمع‌بین‌الرأیین» علماً‌حصولیاً‌زایدة‌علی ذاته‌تعالی،قائمة به، قیام الإعراض بموضوعاتها ، لانها باقیة غیرداثرة ، ولامتغیرة، وان تغیرت وزالت الاشخاص‌الزمانیة، والمکانیة. وبناء هذاالتفسیر علی أن‌الباری

تعالی لماكان مريداً لهذاالعالم بجميع مافيه ، فواجب أن‌يكون عنده صور مايريد ايجاده فی‌ذاته ، والالزم أن مايوجده انمايوجده جزافاً على غير قصد ، بمعنى أن لايكون مقصوداً بارادته ، وهذا باطل بالضرورةالعقلية والفطرية. وبالجملة ابونصر الفارابی شرح‌بأن افلاطن‌الإلهی والصدرالأول مــن خلص حزب‌الحكمة راموابتلك المثل‌الصورالعلمية لهذه الامورالشخصيةالماديةالواقعة تحت‌الكون والفساد، وفی امتدادالزمان‌الممتد ، لكن‌من حيث كونها قائمة عنده -تبارك وتعالى- وهذه‌الصور باقية غيرداثرة، اذلجملة سلسلةالماديات من هذه‌الحيثيةالعلميةالانتسابية، ثبوت على وجه كلی ، وهی بحسب هذه‌الثبوت كما انها حاضرة ذاتها فی‌اللحاظ‌الاجمالی عندالباری تعالی ، كذلك غير محتجبة بالأغطيةالمادية ، فاذن‌الطبيعيات‌المتغيــرة الفاسدةالمكانية والماديات الداثرةالمتجددةالزمانية ، بحسب قرارحضورهــا عند الباری‌تعالی ، وعدم غروبها عن‌أفق علمه‌الشامل‌المحيط بالكل، تسمى عندافلاطن على تفسيرالفارابی بـ «المثل» الثابتةالإلهيــّة ، والصورالدائمةالروحانية ، و تلك الصور باقية غير داثرة ، فان ذاته‌لماكان باقيا لايجوز عليه‌التبدل‌والتغير ، فالصور التی كانت فيه يجب أن‌تكون باقية غيرداثرة والايؤدی تبدلهاالى تبدل ذاته تبارك وتعالی . أقول : هذا هوالعلم قبل‌الإيجاد،والقائلين بالمـُثـُل كأفلاطن والصدر الأول من‌الحكماء ، وان كانوا قائلين بذلك ، لكن صدرعنهم فی‌بيان هذاالمرام كلام‌لايمكن حمله على هذاالتفسير الابتكلف بعيد ، لأنهم صرحوا بأن لكل نوع جسمانی فرداً قائماً بذاته ، لايدثر ولايفسد . وظاهران حمل هذاالكلام على هــذاالتفسير تكلف فاحش ، وكذا يصادمه مانقل عن هرمس‌الهرامسة(ع) : «أن ذاتاً روحانيةالقت الى المعارف ، فقلت : من‌انت ؟ قال : أناطباعك‌التام» وكذايناقضه مانقل عن‌افلاطــن الإلهی : انی رايت عندالتجرد افلاكاً نورانية ... الى آخرهذاالمنقول . وكذا يناقضه مانقل عن ارسطوطاليس‌العظيم فی موضع آخر من اثولوجيا وهو : «أن من وراء هذا العالم ، ارض ، وسماء ...» وهذين‌المنقولين عنهما ، يدلان على أن رايهما فی‌هــذه المسألة واحد على‌خلاف ماهوالمشهور ، وعليه‌الجمهور ، من أن رای‌الفيلسوف‌ارسطو طاليس يخالف رای استاديه افلاطن وسقراط وغيرهما من اساطين‌الحكمة فی‌اثبات هذه‌المثل‌العقلية ، ولعل مسألةالاختلاف عندالجمهور امران ، الأول : انهم زعموا ان القول بالمثل شنيع فكيف ينسب الى‌المعلم‌الأول ، وكأنهم لم يبلغوا الى ما نقل عنه

هناهنا من‌کتاب أثولوجیا والی سائرتصریحاته فی‌هذاالکتاب ، فانه فی مواضع عدیدة صرح‌القول بها علی وجه لایمکن تأویله ، والثانی : مانقله‌المصنف عن‌الفارابی فی‌رسالة‌الجمع بین‌الرایین ، ومرجعه انهم لما رأوا ظاهر کلام‌المعلم‌الأول ، توهموا منه انه متکلم فی‌بیان مایلزم‌القول بالمثل فی‌ظاهرالأمر عندجمهور اهل‌النظر ، من‌انه یلزم ان یکون فی عالم‌العقل خطوط وسطوح ، وابعاد وافلاك ، وعناصر و حرکات لتلك‌الافلاك، وادوار ونغمات واصوات مؤتلفة ، وعلوم مثل‌النجوم والطب والهندسة وعلم الألحان ومقادیر مستقیمة ، واخری معوجة ، واشیاء باردة واشیاء حارة ، و کیفیّة منفعلة ، وکلیّات وجزئیات، ومواد وصور ، وشناعات اخرکما نقله‌المصنف عن‌الفارابی هاهنا . وذلك کان مخالفاً لظواهر قوانین‌الحکماء ، اذابطلت قوانینهم وجودالحیوانات‌اللحمیّة والأجسام‌المعدنیّة والنباتیة مع قواها ولوازمها فی عالم المفارقات المحضة و سایرالفاظ مانقله‌المصنف عن‌الفارابی هاهنا ظاهرغنی عن الشرح .

قوله: وصاحب‌الاشراف فی‌المطارحات وفی‌حکمة‌الاشراق یذهب هو (الی‌آخره) ظاهر لاسترفیه، وبیانه ان‌صاحب الاشراق فی‌هذین‌الکتابین یذهب‌الی انکار اسناد هذه‌المثل‌الی افلاطن علی الطریق‌الدائر بین‌الجمهور ، لأن جلالة قدره اعظم من أن خفی علیه بطلان کون الحیوانات‌اللحمیّة والاجسام‌المعدنیّة والنباتیّة مع قواها و لوازمها‌المادیة موجودة فی‌عالم‌المفارقات المحضة ، وبطلان کون‌الکلیات‌الطبیعیّة علی صرافة طبایعها‌المرسلة من دون‌التخالط بالأفراد ، بل‌علی وجه الامتیاز عن الأفراد موجودة فی‌الاعیان ، فسر کلام افلاطن بوجه آخرغیر مافسربه‌المعلم الثانی ، والی ذلك‌الوجه اشار بقوله : وانما‌الصور‌المعلقة للطبیعیات والتعلیمیات ... وحاصله انه ، مراد افلاطن بهذه‌الصورلیس الاالأشباح‌المثالیة‌المقداریّة‌التی بعضها نورانیة، وبعضها ظلمانیّة موجودة فی‌العالم المثالی‌البرزخی بین‌المجرد والمادی . وبالجملة مراده من‌المثل هی‌الصور‌المعلقة‌الثابتة فی‌عالم‌الأشباح ، فاذن‌المثل الأفلاطونیة علی هذاالتوجیة صور جسمانیّة موجودة فی‌عالم متوسط بین عالمی‌العقل والحس، یسمی بعالم‌المثال فهی فی هذاالعالم قائمة بذواتها ، معلقة لافی مکان ومحل ،

فیتحقق فی هذاالعالم مثلاً انسان مجرد عن کل العوارض . فالصورالمنسوبة الی افلاطن بهذاالتفسیر عبارة عما فی عالم المثال من الأشباح المقداريّة البرزخية ،وهو عالم متوسط بين عالم المفارقات وعالم الماديات، اذيفهم من كلامه فی حكمة الاشراق: ان المثل الأفلاطونيّة عبارة عن سلسلة الأنوار العقليّة النازلة الى آخر مراتب العقول، وهی العقول الغير المترتبة فی العلية ، وكانت مراتبها فی الشرافة بعد مراتب الأمريات الكريمة القدسيّة ، المترتبة على الترتيب السببی والمسببی ، وصرح بأنه يصدرعن هذه العقول النازلة المعبرة بالمثل الافلاطونيّة جميع انواع الاجسام البسيطة، فلكيّة كانت اوعنصرية والمركبة حيوانية كانت اونباتية أوجمادية ، فيكون لكل نوع من انواع الجسمانيات مثالاً مناسباً له ، قائماً بذاته فی عالم متوسط بين عالم المجرد و المادی ، لاأن يكون مثلا له فی الماهيّة النوعية . لكن كلامه فی حكمة الاشراق يميل تارة الی أن هذه المثل الافلاطونيّة امثلة مناسبة لهذه الانواع الجسمانيّة لاانها أمثال لها ، حيث قال : وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه . وتارة يميل الی انها من افرادها المماثلة اياها فی تمام الماهيّة ، حيث اجاب عما يرد على القول بالمماثلة فی تمام الماهيّة . اقول : لماكان هـذاالتفسير يرجع بالأخرة الی ان هـذه المثل الافلاطونية مع كونها عقولا منسلكة فی سلك النوع الهيولانی المباينة الذات والحقيقة عن العقول القدسيّة المجردة ، فلايصح تفسير المثل المنسوبة الی اصفياء الحكمة لها، فانهم صرحوا فی مقام اثبات العقول بأن كلها من حيث لايشذ فرد منها من نوع واحد، فكيف يصح هذاالتأويل من جانبهم ؟ والافلازم ان يقولوا بالمتناقضين فی علم واحد. وبالجملة الشبح المثالی للشیء على ما حققوه فی موضعه ليس من نوع ذلك الشیء ، مع أن مقالات القائلين بالمثل دلت على أن الأشياء الموجودة فی عالمنا هذا انما هومن نوع هذا المثل الموجودة فی عالم العقل ، سيما مانقلناه قبيل هذا عن هرمس الهرامسة فانها ظاهرة الدلالة علی ذلك ، فلايصح من جانبهم هذاالتفسير الابارتكاب تكلفات بعيدة .

قوله : «فأما نحن فنقول الحق ماقاله الشريك المعلم ...» وهوان مراد افلاطن وسقراط وغيرهما من اساطين الحكمة من المثل هی الصور العلمية القائمة بذاته تعالی

کماذکرناه مشروحاً .

قوله : ومن‌المستبعدالمستنکر (الی آخره) وحاصله لان افلاطن وکل‌من اشیاخ الحکمة اجل قدراًمن ان‌ینسب الیهم ان‌یعتقدوا ان‌لهویة واحدة شخصیة، اولطبیعة واحدة نوعیّة ، نحوین متباینین بالذات من‌الوجودالعینی ؛ وجود مجرد دهری ، و وجود هیولانی زمانی ، والالزم اختلاف حقیقة واحدة محصلة بالاستغناءعن‌المادة والافتقارالیها . وبین تلک‌الملازمة بقوله : وقداستبان لک ان‌الوجود حکایـةالذات المتقررة (الی‌آخره) یعنی: لوکان‌لماهیّة واحدة نحوین‌متباینین من‌الوجودالخارجی، لزم ان یختلف فی‌ذاتها حالها فی‌التقدس عن‌المادة والاحتیاج‌الیها ، اذالوجودحکایة للذات‌المتقررة فاختلافه بالتجردوالمادیة بوجب اختلاف‌الماهیة فی‌ذاتها فی‌التجرد والهیولانیّة، والماهیّةالواحدة لایجوزان‌یختلف مقتضاها. وبالجملة لماکان‌الوجود حکایة لقوام اصل‌الماهیة ولتقرر سنخ‌الحقیقة ، فاختلافه بالتجرد والهیولانیّة ، یوجب اختلاف‌الماهیّة بالتجرد والهیولانیة . اذالوجود اذاکان حکایة عن‌الماهیّة ، فالماهیة هی‌المحکی عنه ، اذاکانت مادیة فالوجود یحکی عنه، واذا کانت مجـردة فالوجود یحکی عنه ، واختلاف‌الماهیّة بالتجرد والهیولانیة محال . اذلایمکـن ان یتقررالواجب قوام اصل‌الماهیةالواحدة علی ان‌یکون مجردة ومادیة معاً . فاذن‌یجب انحفاظالـذات والحقیقة فی‌انحاءالوجـود علی‌التجرد والهیـولانیّة ، ولایختلف مقتضاهـااصلاً ، فلایمکن ان‌یکون طبیعة واحدة مادیة فی هذاالعالم ، و مجردة فی‌الدهر .

اقول تلک‌الملازمة لایصح الاعلی‌القول باعتباریةالوجود کماذهب‌الیه المصنف، والحق علی خلافه کمامر مراراً واما علی‌القول بتحقق‌الوجود فی‌الاعیان ، فالـذی ینبغی ان یقال فی‌جواب من یناقض مذهب افلاطن فی‌الصورالمفارقة ؛ بأن ماهیة واحدة لاتختلف بالافتقارالی‌المادة وبالاستغناء عنها، هوانه: کما جازان‌یکون‌لماهیة واحدة انحاء من‌الکون وافراد من‌التشخص والهویة بعضها اقوی واشدمن بعض فی الوجود والهویّة، واکثرمنه فی‌الآثارالمترتبة علی‌تلک‌الحقیقة کالانسانیّة والفرسیة وغیرها ، کذلک یجوز ان‌یکون منها نحو من‌الوجود یکون ذلک‌الوجود فـی‌الکمالیة بحیث لا یفتقر الی مادة ونحوآخر من‌الوجودیکون ذلک‌الوجود فی‌النقص ، بحیث یفتقر الی مادة .

واستادنا صدرالمتألهین(قده) الذی من ائمةالحکمة یشد فی کتبه تبیان هذا القول ، وذهب الی ان الأصل فی کل شیء هونحو وجوده ، والماهیة بمنزلة معنی لازم للوجود ، یکون مصداقه نفس ذلك الوجود ، ویجوز ان یکون لملزومات مختلفة فی الکمال والنقص لازم واحد . وبالجملة مدار ماذهب الیه استادنا علی أن مصداق موجودیّة الشیء ، ومطابقه وملاکه ، هووجوده ، لانفسه مجرداً عن الوجود . وقولهم: الماهیّة من حیث هی لیست الاهی ، معناه انه یحکم علیها من تلك الحیثیة بنفسها ، او بذاتیاتها ، ولایحکم علیها بعرضیاتها ، کیف وکل تصدیق وحکم ، لابدله من مفهوم تصوری ، ووجود صفةله ، فکیف یکون مع عزل النظر عن الوجود مصداقاً للحکم . و مذهبه ان المفهومات الکلیة والطبایع التصوریة موجودة معنا دانهامتحدة مع الموجودات وهی الهویات الوجودیة ، وأفرادها الجزئیّة . وقول العرفاء : الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ، معناه أنها فی ذاتها لیست موجودة لابالفعل ، ولابالقوة ، بل موجودة بالعرض ، ای بتبعیة افرادها . فلیعرف .

وکذلك یمکن التفصی عن ذلك النقض بأن کل شیء انمایکون ذلك الشیء بصورة ذاته لابمادته ، اذبصورته کان بالفعل ، وبمادته کان بالقوة . فصورة ذات الشیء اذا وقعت فی العالم المادی تکون مقترنة بالمادة . واذا وقعت فی العالم المفارقی تکون منفکة عن المادة . فالحق عندی أن افلاطن الالهی وسائر الأقدمین من أساطین الحکماء المتألهین یذهبون الی ان للطبیعة المرسلة عالمان[1] : العالم المادیة والتجدد ، وما ذلك الابواسطة وجودها بوجود اشخاصها [المادیة ، و العالم المجرد[2] ، و ما ذلك الابوجود اشخاصها] المتقدسة عن المادة ، و المتعلقة بالواجب بالذات بمجرد العنایة الإلهیة ، والانشاء القضائی من دون التعلق بالمادة . فاذن الطبیعة المرسلة موجودة بوجود أفرادها ؛ سواء کانت افرادها مخلوطة بالمادة و موجودة فی عالم التعلق بالمادة ، اومقدسة عن الاختلاط بالمادة ، وموجودة فی عالم التجرد عن المادة . فاذن مراد افلاطن من الصور ، الأشخاص الموجودة فی عالم الابداع من کل طبیعة مرسلة ؛ اذکل طبیعة مرسلة موجودة فی حدالابداع بوجود أفرادها المقدسة عن المادة ، کالطبیعة الحیوانیة مثلاً . فان لها قبل وجودها المادی الکونی ،

---

(۱) عالمین ، صح .

(۲) درنسخهٔ بخط شارح شبیه عبارتی که ماآوردیم ساقط شده‌است .

وجود مفارقی ابـداعی[٣]، من‌دون‌التعلق بمادة، وهذاالحیوان هوالحیوان‌المفارقی الابداعی، المتقدم علی‌الحیوان‌المادی الکونی ؛ تقدم‌البسیط علی‌المرکب . وللحیوان المتحقق فی‌العالم‌المفارقی، وجودمفارقی ووحدة مفارقیة، وتشخص مفارقی، و الوجود سواءکان فی‌العالم‌المفارقی، اوفی‌العالم‌المادی، امر زاید علی‌الماهیّة فی التصور، وکذا التشخص‌والوحدة . وان کان کل منهما متحداً بالآخر فی‌الخارج . فاذن افلاطن‌العظیم لایزعم ان‌للحیوان بشرط ان‌لایکون معه شیء آخروجوداً مفرداً فی‌الاعیان، حتی خفی‌علیه‌التفرقة بین‌احوال‌الماهیّة، واحوال‌الوجود، وخفی علیه التفرقة بین‌الوحدة الحدیة النوعیة، والوحدة‌العددیة الشخصیة، وکذا خفی علیه مایجری مجراهما، کماذکرهاالشیخ من اسباب‌القول بالمثل . کیف والماهیة‌الکلیة غیرموجودة فی‌الخارج الابوجود فردمن افرادها، بل‌زعم ان‌الطبیعة‌المرسلة‌الواحدة بالوحدة‌العددیة‌المبهمة، یجوز ان یکون له نحوین من‌الوجود، وجودمادی فی‌عالم المواد بوجوداشخاصه‌المادیة، ووجود مفارقی فی عالم‌المقدس عن‌المواد بوجـود اشخاصه‌المفارقیة .

وبالجملة‌الاختلاف فی جوهرذات‌الحقیقة‌الواحدة وان کان غیر متصور، الاان الاختلاف فی‌انحاء حصولاتها‌الجزئیة وتعیناتها‌الشخصیة، متصور وواقع، فالطبیعة المرسلة‌المبهمة فی‌حدمرتبة نفسها لابشرط بالقیاس‌الی‌التشخصات، اذلهـا فی مرتبة ذاتها قوة ان تکون متشخصة بتشخصات عدیدة مختلفة، ومکتنفة بعوارض مختلفة بالذات، فانهاکمالاتقتضی‌الإکتناف بالعوارض‌الجسمانیة، کـذلک لاتقتضی عدم‌الاکتناف‌بها، فلاتأبی عن‌الاکتناف‌بها ،وعن‌عدم‌الاکتناف‌بها. کذلک‌لاتقتضی‌الإکتناف بالعوارض‌المجردة‌القدسانیة، ولاتقتضی عدم‌الاکتناف بها، فلاتأبی عن‌الاکتناف بها وعن‌عدم الاکتناف‌بها، بل‌تسعها أن تتشخص بالعوارض‌المجردة، وتختلط بافرادها المجردة بحسب‌الوجود، کما تسعهـا ان تتشخص بالعوارض المجـردة وتختلط بأفرادهاالمجردة بحسب‌الوجود، کماتسعهاان‌تتشخص‌بالعوارض الهیولانیّة، وتختلط بحسب‌الوجود بأفرادهاالمادیة . فیجوز ان‌یکون لها نحوین متباینین بالذات مـن التشخّص والوجود فی‌العالمین، أی‌العالم البرزخی، والعالم المادی، وان یصح‌لها فی‌نشأة واحدة . وبالجملة یجوزان یکون لها فی‌العالم البرزخی ضرب من‌التشخص و

(٣) وجوداً مفارقاً ابداعیاً . صح .

الوجود ، مباين بحسب الذات للتشخص والوجود الذی لها فی العالم المادی فهی فی تشخصها فی العالم البرزخی تستغنی عن المادة وعوارضها، وفی العالم الهیولانی تفتقر الی المادة وعوارضها، والوجود البرزخی اقوی واتم من الوجود المادی ، ولوكانت الطبيعة مقتضية للوجود المادی ، والعوارض المادية ، لايصح ان تقتضی الوجود البرزخی ، و العوارض البرزخية . وكذا القول فی عكس ذلك - ولماكان اقتضاؤها اياها ، و عدم اقتضاؤها اياها مفقودة فيها ، فيصح ان يقترن اتفاقا بالوجود المادی والعوارض المادية فی عالم المادة، اذ من ضروريات العالم المادی انما هو الوجود المادی والعوارض المادية ، ويصح ان يقترن اتفاقاً بالوجود البرزخی وبالعوارض البرزخية فی عالم البرزخ، اذ من ضروريات الدخول فی عالم البرزخ الوجود البرزخی والعوارض البرزخية. وبالجملة الواحد العددی النوعی المبهم يجوز ان يكون له بما هو واحد عددی مبهم وجود مادی كثيف متحد بوجودات اشخاصه الكثيفة المادية ، نعم الواحد العددی الشخصی لايجوز ان يكون له بما هو واحد عددی شخصی[1] وجود برزخی لطيف ، و وجود مادی كثيف وقدمر ان الطبيعة من حيث هی طبيعة شیء ومن حيث يلحقها الوجود و عوارضه شیء فهاهنا شيئاً محسوساً يصدق عليه لذاته الحيوان مثلاً . ولاشك فی ان هذا المحسوس ليس حيواناً محضاً ، بل حيوان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة مادية ، ووجود خاص مادی ، وصدق علی المجموع من هذه الحيوان مطلقاً اعم من ان يكون مجرد حيوان فقط ، اومركبا مع غيره ، فالمركب مع غيره حيوان طبيعی اذا وجد فی العالم المادی واختلط بحسب الوجود بأفراده المادية، لمقارنته مع طبيعة مادية، والمركب مع غيره حيوان برزخی اذا وجد فی العالم البرزخی واختلط بحسب الوجود بأفراده البرزخية ، لمقارنته مع طبيعة برزخية لطيفة. فكما ان الحيوان

(۱) مؤلف شارح خیلی اصرار دارد که درمقام شرح معضلات بنحو استقلال فکری وتصرف ذهنی خود مطالب را تقریر نماید وگرنه بهتر آن بود که بفرماید ادلهٔ نافیان تشکیك درماهیت وحقیقت واحده بفرض تمامیت جاری درمتواطئهٔ از ماهیاتست ، نه ماهیت قابل تشکیك وتفاوت وتمام دلایل منکران مُثل افلاطونی باین اصل برمی‌گردد که جائز نیست افراد حقیقت واحده برخی علت وبرخی معلول وبرخی مادی وبعضی مجرد باشد که جواب آنستکه : ان هذه الایرادات علی فرض تمامیتها انما یتمشی اویصح فی المتواطئة من الماهیات ، لاالمشککة من الهویات (جلال آشتیانی) .

الطبیعی المتحقق فی‌العالم المادی،نفس طبیعةالحیوان‌وعوارض اخری‌مادیة،فکذلك الحیوان‌البرزخی‌المتحقق فی العالم‌البرزخی ، نفس طبیعةالحیوان من‌حیث هی‌هی، عوارض اخری برزخیة لطیفة . فالحیوان‌الموجود سواءکان‌موجوداً فی‌العالم‌المادی أوالعالم‌البرزخی وجوده شیء زائد علی‌الحیوانیة . وکما أن‌کونه موجوداً فی العالم المادی ، انما هو بوجوده بوجودات افراده فی هذاالعالم ، وکما ان کونه موجوداً فی‌العقل انماهو بوجوده فی‌العقل بوجودات افرادهاالعقلیة،فکذلك کونه‌موجوداً فی العالم‌البرزخی، انماهو بوجوده فی‌العالم‌البرزخی بوجودات افراده ،فی هذاالعالم . فالحق عندی‌ان‌افلاطن‌الإلهی‌رأی:ان‌الصورةبمعنی انه‌امربالفعل،یصح ان‌یکون‌قسمین فی‌النشأتین، قسم یفتقرفی‌قوام وجوده‌الخارجی فی‌العالم‌المادی الی مادةجسمانیة وقسم لایفتقر فی‌قوام وجوده‌الخارجی‌فی‌العالم البرزخی الی‌مادة جسمانیة ، بل‌الی مادة برزخیة، کما أن‌له قسم‌یفتقرفی‌قوام وجوده فی‌عقولنا الی‌مادةعقلانیة،کالعلوم التصوریة والتصدیقیة للإنسان فانهـا صورة زائدة علی ذات النفس ، والـنفس موضوعها ، وهی مادة غیرجسمانیة . فکماانه لااستبعاد فی‌وجودالحیوان فی عقلنا مجرداً عن‌العوارض‌الجسمانیّة ، کذلك لااستبعاد فی‌وجودالحیوان فی‌عالم‌البرزخ مجرداً عن‌العوارض‌الجسمانیة ، اذلافرق بین‌الصورالعقلیة من کل نوع من‌الحیوان الموجود فی عقلنا ، وبین‌الحیوان‌الموجود فی‌العالم البرزخی‌المثالی الا بالقیام فی العقل‌الذی هووعاءلطیف، وبالقیام فـی‌عالم‌البرزخ‌الذی هووعاء لطیف ، وخصوصیة الوعاءالذهنی والخارجی لایضر بهذاالفرض. فقدلاح لك‌ان ماذکرناه هوالمرادبالصور المفارقةالتی ذهب‌الیهاافلاطن الإلهی ، فنفس‌الذات حاصلة فی‌الوجود ای متحققة بوجود الأفراد ، سواء کان‌الوجود ذهنیّاً اوخارجیاً برزخیاً ، او مادیاً . اذالماهیة الحاصلة فی‌الوجود هوالماهیة مع‌الوجودالذهنی ، ومع‌الوجود الخارجی‌البرزخی ، ومع‌الوجودالخارجی‌المادی . لأن ذات‌الشیء ذاته ، سواء کان مع‌الوجودالذهنی ، او الخارجی بکلاقسمیه ، أم لا ؟ ولیس اذاکان ذات‌الشیء مع‌الوجود لم تکن تلك‌الذات، فذات‌الشیء دائماذات‌الشیء وکونه مع‌الوجودالبرزخی اومع‌الوجودالمادی اضافـة عارضة للذات . وعلی ما ذکرناه لایتوهم تجـویز جریان‌التشکیك فی‌سنخ طبیعـة المشترکة ، بل‌التشکیك یجری فی نحوالوجود والحصول ، ولاغبار فیه . وسایـر

معانی الفاظ الکتاب الی قوله : «فلیعلم ...» واضح معلوم ، مع ان تحقیق کل من البعد المفطور المکانی وابطاله ، والامتداد الزمانی المجرد ، وابطاله ، وتقدم النفس علی البدن ، وحدوثه معه ، مبحث مهم علیحدة لایسع المقام ذکرها کما هو حقه ، فان بیانها طویل الذیل ونحن قد فرغنا قبیل هذا عن نقل معان معاد .

قوله : فلیعلم ان سبیل التأویل (الی آخره) وبیانه بعبارة اخری هو ان للمادیات المتغیرة الفاسدة اعتباران[1] احدهما اعتبار کونها معقولة مجردة عن المواد وغواشیها ، وهذا الاعتبار انما هو بحسب لحاظ طبایعها المرسلة لما عرفت ان المعانی الکلیة بریئة عن المادة وعن العوارض المادیة والأغشیة الهیولانیة ؛ وبحسب ذلک الاعتبار یستمر حضورها علی حالة واحدة غیر متغیرة عند الباری تعالی بمعنی انه تعالی یعلمها بالعلم الفعلی المتعالی عن الزمان والدهر ایضاً ، اذ علمه سبحانه محیط بعللها واسبابها المتأدیة الی خصوصیاتها علی الوجه الجزئیة والشخصیة ، فالذی یکون منها محسوساً لنا فی زمان بخصوصه فهو معقول للباری تعالی ، والباری تعالی عالم به بالعلم الفعلی الثابت المستمر الغیر الزمانی ، اذ یعلمه بجمیع أسبابه المتأدیة الی خصوصیته و خصوصیة زمانه ومکانه ، والی جمیع امارات تشخصه وعلامات تعینه ، فانه محیط به وبزمانه ومکانه ، وبجمیع الأزمنة والأمکنة ، وماوقع فیهما احاطة ابدیة غیر متقدرة ، وغیر متجددة . وظاهر ان المتحقق فی ذلک لیس الاحضور المعانی المجردة ، و قدمر غیر مرة واحدة ان من جملة الأشیاء هی الأشیاء التی حاضرة عند الباری تعالی بأنحاء وجوداتها المعینة التی هی قیامها بذواتها فی اعیان الخارجیة ، ومن جملة الأشیاء هی لأشیاء التی حاضرة عند الباری تعالی بأنحاء وجوداتها المعینة التی هی قیامها بموضوعاتها ، وقد تقرر فی مقره ان العلم الفعلی هو العلم بالشیء الذی لایکون جهة موجودیته مغایرة بالذات لجهة حضوره عند مدرکه ، بل جهة صدوره هی بعینها جهة حضوره عند مدرکه فلایکون المغایرة بینهما الابالاعتبار وان کان اعتباراً صادقاً مقدساً عن تعمل العقل وتمحله کما فی تعقلنا أحوالنا الذاتیة الصادرة عنا حال کونها صادرة عنا وحینئذ فلاواسطة بینهما أصلاً .

---

(۱) قوله : ان للمادیات المتغیرة الفاسدة اعتباران . والصحیح اعتبارین .

وثانیهما: اعتبار کونها محسوسة مکتنفة بالأغشیةالمادیة والعوارض‌الجسمانیة، وهی بحسب ذلک‌یکون محسوساً لنا ، ونحن نعلمها بالعلم الانفعالی‌الزمانی ، و هـذا الاعتبار انما هوبحسب تشخصاتهاالجزئیة. والمتحقق فی‌ذلک لیس‌الاحضورالمعانی المکتنفة بالأغشیةالهیولانیة ، وقد حقق فی‌موضعه ان‌العلم‌الانفعالی هوالعلم بالشیء الذی یکون جهة صدوره مغایرة لجهة حضوره عندالمـدرک ، کمافی تعقلنا الأشیاء الخارجة عنا . وبالجملةالعلم علی ضربین . ضرب منه‌انفعالی ، وهومثال للمعلـوم مطابق‌له ، بحیث اذاوجد فی‌الخارج کان عینه ، وهذاالنوع من العام یختلف باختلاف المعلوم ، وعلمنا بالأشیاء من هذاالقبیل .

وضرب منه فعلی ، وهولیس مثالاً للمعلوم حتی یختلف باختلافه ، بل‌هو مبدء المعلوم ومصدره ؛ وعلم الواجب بالأشیاء من‌هذاالقبیل ، فانه مبدء لجمیع‌الممکنات المختلفة ، وهویکون علماً بجمیعها . ناذن‌الفاسدات ان‌عقلت بالماهیةالمجردة ، فهی لم تعقل بماهی فاسدة متغیرة ، وان عقلت بماهی مقارنة بالمادة والعوارض‌المادیة لم‌تکن معقولة ، بل محسوسة ، أومخیلة . فاذن مرادالمعلم‌الثانی ان افلاطن وسائر الأقدمین عبرواعن الأمورالمتغیرةالفاسدة ، بحسب ثبات حضورها فی‌علم‌الله تعالی وبحسب ثبات وقـوعها فی‌الدهرعلی حـالة واحـدة ثابتة غیرامتدادیة ، بالمثل الإلهیة ، من حیث ثبات حضورها فی‌علم‌الله ؛ وبالصورالروحانیةالمعلقة فی متـن الدهر،من حیث ثبات‌وقوعها فی‌الدهر لافی‌مکان ولافی زمان . وعلل ذلک بوجهین

الأول ، ان کل محسوس مادی ، فهوبحسب طبیعته‌المرسلة معقول مجرد ، و بحسب شخصیته‌الجزئیة محسوس ؛ لکن بالنسبةالینا . وأما بالنسبة الی‌الواجب الذی یعلمه بالعلم‌الفعلی من جهة علمه بأسبابه معقول مجرد . وأشارالیه بقوله لأن التشخصیات‌الهیولانیة (الی‌آخره) .

الثانی، ان‌کل زمانی‌متغیربحسب‌ثبات تغیره . وبحسب نفس حصوله فی‌الواقع دهری غیرمتغیر . وأشارالیه بقوله : وکذلک‌الهویات‌الزمانیة (الی‌آخره) ؛ لمامران‌کل مادی زمانی لم‌یقع فیه‌بحسب نفس‌ذاته تغیراصلاً، نعم یقع فیه‌التغیر اذااعتبرنسبته الی‌الزمان‌المتغیر بنفس ذاته ، فمالم یعتبر نسبته‌الی‌الزمان ووقوعه فی‌الزمان لم

يكن فيه الاالدوام والاستمرار .

وأن كل متغير اذا اعتبر وقوعه في الزمان ونسبة ذاته الى الزمانيات ومقارنته بالزمان فهو متغير وزمانى ؛ واذا اعتبر نسبته الى الواجب ووقوعه فى حاق الخارج فهو ثابت و دهرى .

وأن الحكماء عبّروا عن نسبة البارىء تعالى الى الكائنات المتغيرة بالدهر ، فاذا اعتبر صدور الكائنات عن الواجب لم يكن فيها تغير أصلاً بهذا الاعتبار اذ لم يقع فى جنبة الواجب زمان اصلا ، فالكائنات المتغيرة من هذه الحيثية دهريات ؛ فاذن نسبة البارى الى جميع الموجودات نسبة واحدة هى المعية الغير الزمانيّة ، ولاتجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة اليه تعالى ، فكأنها توجد بالنسبة اليه مرة واحدة ، اما مبدعاتها فلا فى زمان. وأما كائناتها فكلا فى زمانه، كما اشار اليه بقوله : الهويات الزمانية بحسب تقدرها وسيلانها وتغيرها ودثورها دهريات غير متقدرة (الى آخره) لكونها صادرة فى الزمان والمكان عن الواجب الذى لايتطرق الى ساحة جلاله الزمان والتقدر.

فالكائنات بحسب نفس حصولها عن الواجب فى الخارج دهريات ، فانها بالقياس اليه تعالى صادرة بلازمان ، وان كانت فى زمان ؛ اذ كل مايكون وجوده زمانياً و تدريجياً بالقياس الى زمانى آخر فهو دهرى غير زمانى بالنسبة اليه تعالى . اذ نسبة الكائنات المتغير الى البارى تكون دهراً ، فكأنها توجد بالنسبة اليه دفعة واحدة بلازمان ومكان. فالتجدد والتغير والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق فى المتغيرات الزمانية والمكانية بالنسبة الى متغير زمانى آخر والى متغير مكانى آخر. واما بالنسبة الى الواجب فلا يتصور شىء منها بوجه من الوجوه أصلاً .

فالزمانيات المتغيرة بالنسبة الى الواجب الحق دهريات ثابتة ، واليه أشار بقوله: وكل زمانى متغير فهو باعتبار آخر دهرى ثابت .

فقد لاح لك أن المعلم الثانى زعم أن مراد افلاطن الشريف بالصور المعلقة ان هى الا الصور العلمية القائمة بذاته تعالى ، لكونها باقية غير داثرة ولامتغيرة ، وان تغيرت و زالت الأشخاص الزمانية والمكانيّة .

والاالصورالمجردة للكائنات‌الزمانية لأنهاموجودة فى‌الدهر بلازمان ومكان، فانها من‌هذه‌الجهة غير كائنة ولاداثرة ولافاسدة بل باقية أبدالدهر . والذى يدثر و يفسد انما هى‌الصور المتجددة المادية ، من حيث وقوعها فى‌الزمان ، و فى عالم‌الكون والفساد .

لكن مااخترناه فى‌تفسير كلام‌افلاطن وسائرأكابرحكماء‌السالفين وبيناامره قبيل هذا اوفق بظاهرعباراتهم الشريفة‌الواقعة فى هذاالباب ؛ فهوالمنهج‌القويم فى‌تفسير المثل‌المعلقة الافلاطونيّة . وسنشيراليه ايضاً بعيد هذا على‌الوجه‌الشافى‌الوافى بحيث يكون غنية‌لطالب‌الحق والصواب عن‌كل مايورثه لبساً فى‌هذاالباب .

قال (حفه‌الله برضوانه) : وميض ان‌ارسطوطاليس ايضاً توغل فى اثبات‌المثل الإلهيّة والصورالروحانية على هذاالسبيل توغلاً مستطيراً جداً ، ومن ذلك ماقال فى‌أثولوجيافى‌ساقة‌الميمرالرابع ان الروحانيين انما يعقلون عقلاً دائماً لاينصرف الحال بمرة نعم‌ومرة‌لا ، وعقولهم ثابتة نقيّة صافية لادنس فيهاالبتة .

ثم قال : ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وأرضاً وبحراً وحيوانا وناساً سماويين،وكل من فى‌ذلك‌العالم سمائى وليس هناك شىء‌ارضى البتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس‌الذى هناك لاينفر بعضهم من بعض،وكل واحد لاينافر صاحبه ولايضاده ،بل يستريح‌اليه ؛ وذلك أن‌مولدهم من معدن واحد ، وقرارهم وجوهرهم واحد ، وهم يبصرون الأشياء التى لاتقع تحت الكوان والفساد . و كل واحد يبصر ذاته فى ذات صاحبه ، لأن الاشياء هناك ضياء فى ضياء

— ٥ —

قال[1] «حفه‌الله برضوانه» : ــ وميض ــ من ذايعات[2] الشكوك : ان‌فعل‌العبد

۱ــ كتاب‌القبسات (تختمة‌القبس العاشر) ط‌گ ۱۳۱٤ هق ص‌۳۱٤ ، ۳۱۵ .

۲ــ شارح فاضل دراین شرح مطلب مستقلی ازمتن کتاب نقل می‌نماید ومرتب جزءبجزء مطالب‌را به‌تفصیل شرح‌می‌کند .

ان علم‌الله‌تعالى وجوده ، وتعلق به‌القضاء الالهى فهو واجب ، وان علم عدمه ، و لم‌يكن وجوده مقضياً ، فهو ممتنع . فكيف يكون مقدوراً للعبد ، وكيف يكون العبد متمكنا من فعله بالفتح وتركه .؟

قال امام‌المتشككين فی‌المحصل : ان‌الاشكال وارد على‌الكل، وان‌الجواب هو ان‌الله تعالى «لايسئل عمايفعل». فقال الناقدالبارع خاتم‌المحصلين فی نقده: لو كان‌ذلك‌مبطلاً لقدرة‌العبدواختياره، لكان‌ايضاًمبطلاً لقدرة‌الرب‌واختياره‌تعالى فی‌فعله ، بأنه[1] كان فی‌الأزل عالماً بما سيفعله فيما لايزال ففعله فيمالايزال اما واجب ، واما ممتنع .؟ والجواب عنه ماقاله فيما مضى‌من : ان‌العلم تابع للمعلوم وحينئذ لايكون مقتضياً للوجوب والامتناع فی‌المعلوم . «انتهى‌كلامه» ، ونحن نقول : هذاالجواب سخيف جداً ، وانما كان يكون له‌سبيل‌الى‌الصحة‌لوكان‌علم الله سبحانه بما عداذاته علماً انفعالياً . «تعالى عن‌ذلك علواً كبيراً» . فمن‌المعلوم المستبين انه سبحانه يعلم كل شیء علماً تاماًفعلياً من‌سبيل الاحاطة‌التامة بعلله و اسبابه‌المضمنة فی علمه‌التام بنفس ذاته الأحدية‌الحقة من‌كل جهة . وايضاً علمه سبحانه بكل‌شیء هوعين ذاته الحقة‌الواجبة ، وذاته‌الواجبة علة فاعلة لكل شیء ، فكيف لايكون علمه علة والعلم تابع للمعلوم فی وزان هيئة‌التطابق ، اذ المعلوم هو‌الأصل فی‌باب وزان‌المطابقة لافی‌الوجود الا فی‌العلم‌الانفعالی ، كما قد حصله فی‌شرح رسالة مسألة‌العلم . فاذن الجواب‌الحق هو : ان علمه تعالى و ان‌كان علة مقتضية لوجوب‌الفعل ، لكنه انما يقتضی وجوب فعل‌العبد المسبوق بقدرة‌العبد واختياره، لكونهما من‌جملة علل‌الفعل واسبابه، والوجوب بالاختيار لاينا فی‌الاختيار ، بل‌تحققه . فكما ذاته‌الحقة سبحانه علة‌فاعلة لوجودكل موجود ووجوبه، وليس ذلك‌يبطل توسيط‌العلل ، والشرائط، وربط‌الأسباب بالمسببات،

۱– فی‌النسخة‌المطبوعة والنسخة (عل) : فانه‌كان فی‌الأزل .

فکذلك الامر فی علمه‌التام بکل‌شیءالذی هوبعینه ذاته الفعالةالواجبة . قال فی‌المحصل : «مسألة الارادات تنتهی الی ارادة ضروریة دفعاً للتسلسل ، و ذلك موجب الاعتراف باستنادالکل الی قضاءالله تعالی وقدره» . فقال الناقدالبارع اقول : «قبل استنادالکل الی قضاءالله تعالی ، امان یکون بلاتوسط فی‌ایجاد الشیء ، اویکون بتوسط، والاول لایقتضیه انتهاء الارادات‌الی ارادته، والثانی لایناقض‌القول بالاختیار ، فان الاختیار هوالایجاد بتوسط القدرة ، سواءکانت تلك‌القدرةوالارادة من‌فعل‌الله بلاتوسط اوبتوسط شیءآخر .؟ فاذن من‌قضاءالله تعالی وقدروه وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختیار فاعله . ولایندفع هذاالا باقامة البرهان علی انه لامؤثر فی‌الوجود الاالله» ــانتهی کلامه بعبارته ــ والشریك فی‌آخر الفن‌الثالث من‌طبیعیات‌الشفاء بین ارتباط الکائنات‌الحادثة فی‌عالم‌الکون والفساد حتی الارادات والاختیارات بالحرکات‌المستدیرة‌السماویة . ثم‌قال : فبالحری ان نختم هذاالفن باشارة مختصرة الی علل‌الکون والفساد ونقول : ان لکل کائن مادة وصورة وعلة فاعلة وغایة تخصه ، یؤخذ ذلك بالاستقراء ، اوعلی سبیل‌الوضع ، واما جملةالکون والفساد واتصاله فعلّته الفاعلیة المشترکة التی هی‌اقرب هی‌الحرکات السماویة ، والتی هی‌اسبق ، فالمحرك لها والعلةالمادیةالمشترکة هی العنصرالأول ، والعلةالصوریة المشترکة هی‌الصورة التی للمادة قوة علی غیرها ممالایجتمع معها ، والعلةالغائیة استبقاء الأمورالتی لاتبقی باعدادها واستحفاظها بأنواعها ، فان‌المادةالعنصریة لماکانت کما تلبس شیئاً قدخلعت غیره ، وکان‌الشیء کمایکون هوقدفسد غیره ، ولاسبیل‌الی‌ابقاء الکائنات بأشخاصها دبّر فی‌استبقاء انواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب‌المتعلق بالکون والفساد ، والأسبق من‌ذلك هوالجودالالهی المعطی کل موجود مافی وسع قبوله ، وابقاءه ایاه ، کمایحتمله اما بشخصه کماللاجرام‌السماویة ، واما بنوعه کماللعنصریات» . انتهی کلامه بألفاظه .

(ش) اقول: من مشاهیر الشکوك التی مؤداها فی شعوب[1] التلبیس ومعناها فی شعاب[2] التدلیس ، واستحکمت الأشاعرة علاقة شعارها فی صورة الاستدلال علی کون افعال العباد اضطرارية ، هو ان الباری - عزاسمه - ان علم فی الأزل أن فعل العبد یدخل فی الوجود فیمالایزال ، ویتعلق القضاء الإلهی بوقوعه فیمالایزال ، فصدور هذا الفعل عن العبد واجب وعدم صدوره عنه ممتنع ، لإمتناع التخلف عما فی علم الله بناءً علی قاعدة اهل الحق ، وذلك یستلزم ان لایکون العبد فی فعله مختاراً بل یکون مضطراً ، فوقوع العقاب والعذاب علیهم بازاء فعل المعصية ظلم ، تعالی عن ذلك علواً کبیراً . اذمثل العبد فی کونه معاقباً بالمعاصی کمثل من اضطر الی شیء ، ثم عوقب به ، فان الله تعالی قضی فعل معصية العبد ، وقدر فهو مضطر فی ایقاع هذا الفعل ، وملجأ فی ان یفعله ، ولایتخلف وقوع فعل المعصية عنه ، ولایحسن عقاب أحد لأجل فعل یکون ملجأ ومضطراً فی وقوعه ، اذ فعل العبد بقضاء الله وقدره ، فیجب ان لایعاقب العبد علی ارتکاب المعاصی والفسوق والسیئآت اذ یقبح عقاب أحد علی فعل لم یکن بقدرته و اختیاره ، وان علم الباری سبحانه فی الأزل عدم دخوله فی الوجود فیما لایزال، و لم یکن وجوده مقضیاً ، ای لم یتعلق القضاء بوجوده و قلم القضاء لم یکتب وجوده علی اللّوح القدری ، فهو ممتنع الصدور عن العبد ، اذ الباری تعالی لم یعلم فی الأزل وقوع هذا الفعل عن العبد ولم یقضیه و لم یقدره ، فلا یکون ذلك الفعل مقدوراً للعبد ، ولا یکون العبد متمکنا من فعل ذلك الفعل بالفتح ای من ایقاع ذلك الفعل ومن ترك ذلك الفعل کما ذهب الیه المعتزلة .

قوله[3] : «قال الإمام فی المحصل (الی آخره) محصول ماذکره الامام فی المحصل هو ان هذا الاشکال المذکور وارد علی الکل ای : علی جمیع الفرق الثلاثة من الحکماء والأشاعرة والمعتزلة. أما علی الحکماء والأشاعرة فانهم یزعمون ان فعل العبد انما هو بقضاء الله وحصوله بقدرة الله وارادته . واما علی المعتزلة فانهم یزعمون بأن العبد

۱ــ الشعوب ، القبیلة .

۲ــ الشعاب ، التدلیس

۳ــ کتاب القبسات ط گ هق ص ۳۱۶ ، ۳۱۷ .

خالق لأفعاله الاختیاریة بقدرته وارادته ، وجهة اختیار العبد انما هو بقضاء الله و بقدره ، والإقدار والتمکین من الله تعالی ، والله تعالی عالم فی الأزل بما یفعل العبد فیما لایزال ، وعلمه تعالی بفعل العبد لایخرجه عن کونه فعلاً اختیاریاً للعبد ، کما من أعطی عبده سیفاً وهو یعلم ان العبد صرفه فی قتل نفس مع اقتداره علی عدم صرفه فی ذلک ، والعبد صرفه فی قتل نفس ففعل العبد لایخرج بعلم سیده عن کونه اختیاریاً للعبد .

قوله[1] : «والجواب ان الله تعالی لایسئل عما یفعل ...» هذا الجواب عن جانب الأشعری ، یعنی سلمنا ان فعل العبد انما کان بقضاء الله ، اذ لامؤثر فی الأمور الا الله تعالی ، وماعداه أسباب عادیة وجمیع الأمور مستند الیه تعالی من غیر واسطة ، فخالق تلک الأفعال هو الله تعالی ، غایة الأمر ان یکون قدرة العبد وارادته سبباً عادیاً لها علی نحو سایر الاسباب العادیة ، لکن لانسلم اذا کان کذلک یجب ان لایعاقب العبد علی ارتکاب فعل المعصیة ، بل الباری تعالی فَعَل فعل العقاب ، فانه لایسئل عما یفعل ، اذ طلب اللمیة والعلیة مسلوب عن فعله تعالی ، فالسؤال بأنه لم فَعَل فعل العقاب علی العبد بازاء فعل المعصیة الذی لم یکن بقدرة العبد واختیاره غیر معقول ، لأنه یسلب عنه المطالبة باللمیة والعلیة فی فعله ...» .

قوله[2] : «فقال الناقد البارع فی نقده ...» (الی آخره) ماذکره الناقد یرجع الی نقض اجمالی اوالی معارضة بمثله ، ومرجعه انه لو کان الاستدلال الأشعری بجمیع اجزاءه صحیحاً وکان مبطلاً لاختیار العبد فی فعله ومثبتاً لاضطراره لکان ایضاً مبطلاً لاختیار الباری تعالی فی فعله ومثبتاً لاضطراره فیه ؛ وذلک لأن الواجب ان علم فی الأزل ماسیفعله فیما لایزال فحینئذ فعله فیما لایزال واجب ، فلایکون فعله باختیاره ، بل یکون مضطراً فی فعل فعله ، وان علم ان لایفعله فذلک الفعل ممتنع ، فلایکون مقدوراً له فلایفعله .

قوله: والجواب عنه (الی آخره) مرجع جواب البارع الناقد ان مدار هذا الاستدلال

۱ــ کتاب القبسات ط گ ۱۳۱٤ هق ص

۲ــ القبسات ص ۳۱٦ .

انما هوعلی کون علمه‌تعالی علة للمعلوم ، ای یکون وجودالمعلوم مترتباً علی علمه تعالی ، ولیس کذلك ، بل علمه تعالی تابع للمعلوم ، اذالباری تعالی علام‌الغیوب ، فیعلم فی‌الأزل مثلاً ان‌العبد بقدرته وارادته واختیاره یفعل‌الفسوق والمعاصی مع اقتداره علی‌ترکه ؛ فالباری یعلم فی‌الأزل مایفعله‌العبد بارادته ، لأن علمه بذلك یلجأالعبد ، علی ان یفعل ذلك‌الفعل ، بل‌العبد لما فعل ذلك‌الفعل بارادته واختیاره علم‌الباری فی‌الأزل ذلك وکتب فعله فی اللوح‌المحفوظ ، فهولاینافی قدرةالعبد و اختیاره وحینئذ لایکون علمه سبحانه مقتضیاً لوجوب‌الفعل ای‌المعلوم ومقتضیاً لامتناع‌الفعل ای‌المعلوم ، اذالعلم تابع للمعلوم والتابع لایکون علة للمتبوع . هذا حاصل کلام‌الناقدالبارع .

قوله : ونحن نقول هذاالجواب سخیف جداً (الی آخره) ؛ وماذکره فی وجه السخافة یرجع الی ان‌هذاالجواب انما یکون له صورة لوکان علمه سبحانه‌بماسوی ذاته انفعالیاً والباری متعال عن‌ذلك علواً کبیراً ، اذمن‌المستبین‌بالصحة انه‌سبحانه یعلم کل‌شیء علماً تاماً فعلیاً ، اذعلمه سبحانه یکون بجمیع اسباب حصول کل‌شیء من‌جهة علمه‌التام بذاته، فعله بجمیع‌اسباب کل‌شیء مضمن فی‌علمه‌التام بنفس‌ذاته، اذاکان‌کذلك فعلمه بکل‌شیء مضمّن فی‌علمه بذاته، اذ یعلم ذاته ، انه مبدء لکل‌ذات ولکل وجود ، فیعلم من ذاته جمیع‌الموجودات‌بأعیانها، والافذاته غیرمعلوم له‌علی ماهی علیه ، فعلم جمیع‌الموجودات بأعیانها من‌سبیل‌العلم بأسبابهاالذی مضمن فی علمه‌بنفس ذاته. هذاهومحصول کلام‌المصنف. والحق عندی ان‌ماذکره‌البارع الناقد لاینافی‌بذلك،اذ معنی‌قوله «العلم تابع‌المعلوم» هوان ذلك‌الفعل‌لما صدرعن‌العبد فیمالا یزال فالباری سبحانه فی‌الأزل‌علم ذلك من‌سبیل‌العلم بأسبابه‌الذی‌یضمن فی‌علمه‌بذاته‌و التابعیة بهذاالمعنی لایوجب‌الانفعال‌المستحیل فی شأنه، وهوان یحدث ذلك‌العلم فیه بعد مالم یکن کیف وهومن علمه بذاته فی‌مرتبة نفس ذاته علم صدور ذلك‌الفعل عن‌العبد فعلمه بالأشیاءالموجودة بالأصالة التی یصدر عنه بقدرته و اختیاره من‌دون تعلق اختیار غیره به‌یکون فعلیاً والاشیاءالمتأصلة فی‌الوجودیکون تابعاً واماعلمه بالأشیاءالموجودة بالتباعة کفعل‌العبد لایکون فعلیاً ولایکون انفعالیاً بالمعنی‌المستحیل بل‌یکون علما حاکیاً للمعلوم بالمعنی‌الذی ذکرناه فلایکون له

اقتضاء لوجودالمعلوم بالذات‌اللهم الابالعرض فعلم‌الواجب بأفعاله الاختياريةالتى لم يكن لاختيار غيره مدخلية فيها علم فعلى وعلمه بأفعال غيره لايكون فعلياً بل حكاية للمعلوم أى‌لأفعال غيره .

قوله : وايضاً علمه سبحانه (الى‌آخره) وجه آخرلسخافة جواب‌البارع‌الناقد ، وحاصله : ان علمه‌تعالى بكل‌شىء هوعين ذاته وذاته علة فاعلية لكل‌شىء فلايتصور ان‌لايكون علمه علة لكل‌شىء ولايكون علمه فعلياً .

وانت خبير بأن ماذكره‌البارع‌الناقد [المحقق‌الطوسى] لاينافى بذلك ايضاً وان يتخيل فى‌بادى النظر من‌ظاهر كلامه اذمعنى قولهم علمه‌تعالى بكل‌شىء‌عين‌ذاته، هوانه ليس هناك ذاتاً وعلماً هما متحدان حقيقة ، بل يترتب على ذاته مايترتب فى غيره على علمه ، اذالأشياء منكشفة عنده لأجل ذاته ، ولايحتاج فى‌ذلك الى صورة ظالية يقوم بذاته . ومراد البارع‌الناقد هو : انه سبحانه يعلم من‌ذاته أنه اوجد العبد فيما لايزال ، وفعل‌العبد باختياره ذلك‌الفعل ، فهذاالعلم‌الحاكى كماانه علم بالعبد بالذات ، وبفعله‌بالعرض ؛ كذلك علة للعبد بالذات وبفعله بالعرض، فعلمه فى‌مرتبة ذاته بالأمور‌اللاحقة فعلى ، لكن بالأمور‌المتأصلة فى‌الوجود فعلى بالذات ، وبالامور التابعة فى‌الوجود فعلى بالتبع . اذجميع الاشياء‌المتأصلة فى‌الوجود والغير‌المتأصلة فى‌الوجود يكون فى‌الشهود‌العلمى للبارى على‌ماهى عليه فى‌الوجود .

قوله : والعلم تابع للمعلوم (الى‌آخره) أورد‌ذلك تأييداً لماهوبصدده ومغزاه ، ان كون‌العلم تابعاً للمعلوم معناه انه‌تابع‌له فى‌وزان هيئة‌التطابق، بأن يكون‌المعلوم‌اصلاً فى‌المطابقة‌والموازنة. ذلك‌لأن كل واحدمن‌العلم والمعلوم‌مطابق وموازن‌الآخر،يعنى‌كل واحدمنهاوزن‌بالآخر فهمامتوازنان متطابقان،أى متوافقان‌فى‌الوزن،لكن‌الأصل فى‌هذه فى‌المطابقه‌والموازنة.ذلك‌لأن كل‌واحدمن‌العلم والمعلوم‌مطابق‌وموازن الآخر،يعنى‌كل واحد منهما وزن بالآخر فهما متوازنان متطابقان ، اى متوافقان فى‌الوزن ، لكن الأصل فى‌هذه‌المطابقة والموازنة هوالمعلوم ، لأن‌العلم حكاية عن‌المعلوم ومثال له، وشأن‌الحكاية والمثال‌انماهى‌التابعية فى‌باب وزان‌المطابقة، لأن‌نسبة‌العلم الى‌المعلوم كنسبة صورة الفرس‌المنقوشة على‌الجدار‌الى ذات‌الفرس ، فكما يصح ان‌يقال انما كان نقش‌الفرس على هذه‌الهيئة ، لأن ذات‌الفرس على هذه‌الهيئة ولايصح ان‌يقال

ذات الفرس على هذه الهيئة لان نفسه على هذه الهيئة ، كذلك يصح ان يقال البارى علم زيداً على هذا الفعل ، لانه اوجد زيداً على هذا الفعل ، ولايصح ان يقال اوجد زيداً على هذا الفعل لانه علم زيداً على هذا الفعل ، فاذن معنى كون العلم تابعاً للمعلوم ؛ التابعية فى هيئة التطابق ، وليس معناه التابعية فى الوجود ، وليس معناه التأخر عن المعلوم ، اذيجوز أن يكون العلم فعلياً وسبباً للمعلوم ، ومع ذلك يكون تابعاً للمعلوم فى باب وزان المطابقة لافى باب الوجود . هذا هو حاصل ايراد المصنف . وانت بما علمناك من تقرير مراد البارع الناقد علمت ان كلامه ليس على اسلوب منحرف عن مؤدى ذلك ، بل كلامه على اسلوب يؤدى الى ذلك .

قوله : فاذن الجواب الحق (الى آخره) اقول: من نظر الى كلام البارع الناقد لم يوجد فيه مايوجب اباء حمله على هذا الجواب الحق ، فهذا الواجب الحق لايصادم لما ذكره البارع الناقد فى الجواب ، بل يؤيده . فمرجع هذا الجواب هو انا اخترنا ان البارى تعالى عالم فى الأزل بصدور الفعل من العبد ، وعلمه سبحانه علة بعيدة لصدور الفعل عن العبد بقدرته وارادته واختياره ، لكن منعنا الملازمة المذكورة ، وهى : كون العبد فى فعله مضطراً ، ولايكون لقدرته واختياره تأثير فيه . والسند ظاهر ، لأن كون علمه سبحانه مقتضياً لوجوب ظهور الفعل عن العبد لاينافى صدور الفعل عنه بقدرته و اختياره ، بل لقدرته واختياره تأثير ومدخلية فى فعله ، على معنى أن قدرة العبد واختياره من جملة الأسباب المهيئة ، والعلل المصححة لصدور الفعل ، وهذا هو معنى قولهم : الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار . بل تحققه وتؤكده ، وذلك لأن الموجود الحق هو علة العالم ومبدء المبادى ومسبب الاسباب وفاعل الكل . فكما ان ذاته كان علة لوجود جميع الموجودات ولوجوب جميع الموجودات بأسرها بحيث لايشذ موجود منها ، وذلك لايصادم بتوسيط العلل المصححة والمبادى المهيئة والشرائط والآلات والمعدات وربط الأسباب بالمسببات ، فكذلك علمه الذى هو بعينه نفس ذاته علة مفيضة موجبة لصدور الفعل عن العبد ، وذلك لايصادم بتوسيط قدرة العبد واختيار العبد فى صدور ذلك الفعل عنه ، وربط ارادة العبد بذلك الفعل ، اذ قدرة العبد وارادته بالنظر الى الفعل الصادر عنه بمنزلة المعدات والمهيئات والعلل المصححة فلايلزم ان يكون العبد فاعلاً مضطراً فى فعله لايصدر فعله عنه بقدرته واختياره . اذالواجب يعلم فى الأزل مايختاره العبد فيما لايزال بارادته من سبيل علمه بالأسباب المؤدية

الی وجودالعبد و صدور فعله عنه وعلمه بالأسباب المؤدیة الیه مضمن فی علمه بذاته ، فالله سبحانه علم فی مرتبة ذاته ان العبدالفاسق یختلو فعل الفسق مع کونه قادراً علی ترکه فکتب فسقه علی اللوح القدری .

اقول : ولعل هذا هومفاد قوله تعالی : «ومارمیت اذرمیت ولکن الله[1] رمی» واذا قطع النظر عن ارتباط وجودالعبد ووجوبه وعن ارتباط قدرته وارادته واختیاره بوجود الحق ، فالعبد فی نفسه باطل غیرداخل فی الوجود فضلاً عن فعله وعن تأثیراختیاره فی فعله، فلا تأثیر للعبد ولا لاختیاره فی فعله من حیث ذلك. واما اذانظرالیه من حیث فیضان وجوده من الحق، وحصول وجوب وجوده بالحق، فله تأثیر ومدخلیة فی فعله فالواجب تعالی علم فی الأزل صدور هذاالفعل من العبد فیما لایزال من جهة علمه بذاته الذی یضمن فیه علمه بجمیع الأسباب المؤدیة المصححة لصدورالعبد، ولصدور فعله عنه ، اذمن جملة تلك الأسباب قدرةالعبد واختیاره وعلمه علة لوجوب هذا الفعل بالمعنی الذی علمته ، لکن ذلك لایبطل توسیط قدرةالعبد واختیاره وربط فعل العبد بقدرةالعبد واختیارالعبد . هذا هوالتحقیق عندالنظر العمیق لکن لم یوجد فی کلام البارع الناقد مایأبی عن حمله بذلك بل بأدنی العنایة یمکن ارجاع کلامه الیه فجواب الناقدالبارع استعفی عن جمیع مؤاخذات المصنف، هذاما حضرلی وسنح لخاطری فی توجیه کلام البارع اثناء شرحنا لهذاالمطلب والله اعلم .

قوله : قال فی المحصل : «مسألة الارادات[2] تنتهی الی ارادة ضروریة دفعاً للتسلسل ...» اذقدمربیانه فیما سلف مشروحاً وتلخیصه ان ارادة العبد لماکانت حادثة بحدوث العبد فهی لامحالة متعلقة بالغیر وننقل الکلام الی ذلك الغیر فاما ان یدوراویتسلسل وکلاهما باطلان ، فلابد ان ینتهی الی ارادة ضروریة واجبة هی ارادةالله تعالی لأن ذلك الغیر لابدان یکون ذی ارادة وشعور والایستحیل افاضة الشیء عنه اذیستحیل ان یفیض شیءعن فاعل من دون ارادته لذلك الشیء فارادة العبد لابدان یستندالی ارادةالله ، اذجمیع الارادات المتسلسلة فی حکم ارادة واحدة

۱ـ س ۸ ی ۱۷ .

۲ـ قال الامام الرازی فی المحصل فی مقام بیان نفی الاختیار عن الخلق واثبات الجبر فی افعال العباد من سبیل ضرورة انتهاء الارادات الی الحق الاول ، فهوالمویدالمختار والعبد لیس له اختیار .

فی‌استنادها[الی‌ارادة]هی‌منتهی سلسلةالارادات. فاذن‌ارادةالعبد مستندةالی‌قضاء الله تعالی‌وقدره،فاذااستند ارادةالعبد الی ارادةالواجب فلامحالة یستند فعل‌العبد الی ارادةالواجب والی قضاءه‌الحتمی وتدبیره‌الحکمی ، واذاکان کذلك فلم یعاقب العبد علی فعل‌المعصیة فلامفرعن مضیق هذاالشك الامن سبیل‌انه سبحانه لایسئل عمایفعل هذا هوتقریر ماذکره‌فی‌المحصل .وقدمرالکلام فیه وعلیه بمالامزید علیه.

قوله : فقال‌الناقدالبارع ، اقول قبل (الی آخره) مفزاه یرجع‌الی نه ان‌اردتم باستناد ارادةالعبد لفعله الی قضاءالله تبارك‌تعالی استنادها الیه اولاً وبالذات من دون‌توسیط‌المصححات‌والمعدات والهیئآت والشرائط والأوساط ، علی معنی ان یکون جمیع هذه‌الارادات صادرة عن‌الواجب بالذات بلاتوسط‌شیء، وتوسیط شرط ومعدومهیّیء ومصحح فهومع بطلانه فی‌نفسه خلاف‌للفرض، لأنه موجب لعدم‌انتهاء تلك الارادات‌الی ارادةالواجب بالذات ، اذالانتهاء مستوجب لتوسیط سائرالارادات بین ارادةالعبد وبین ارادةالله ، حتی یتصحح انتهاء ارادةالعبد الی ارادةالله . و ان اردتم باستناد ارادةالعبد لفعله الی قضاءالله استنادها الیه بالواسطة،فذلك لاینافی القــول بارادة العبــد واختیاره فی‌فعله ، اذالاختیار فی‌الفعل عبارة عن ایجادذلك الفعل بتوسط القدرة والاختیار ، سواءکانت تلك القدرة وهذه‌الارادة مستندة الی الله بلاتوسط شیء آخر ، اوبتوسطه . ومن هیهنا ظهران‌کون افعال‌العبد باختیار العبد لایصادم بکونها بقضاءالله وقدره ، بأن یتعلق‌قضاءالله تعالی بکون افعال‌العباد تابعة لإختیــاره ، لعدم‌المنافاة بینهما. والحق ان‌العالــم بکون بعض افعــال العباد تابعة لاختیارالعباد حاصل‌للأطفال ولبعض‌المجانین اذیجدوا ــ من‌انفسهم ان‌افعالهم تابعة لاختیارهم وقصدهم ودواعیهم ، ومنتفیة عندصوارفهم ، ولامعنی للمختار وللاختیار الاذلك ، بل‌الشعور بذلك حاصل للبهائم ایضاً ،اذالحمار مثلاً یفر مــن الانسان اذا قصد اذاه ، ولایفر من‌الحایط ومن‌النخلة ، لما تقرر فی وهمه ان‌الانسان یقدر علی اذاه دون‌الحمار والنخلة . والقرآن والسنة مشحونتان بنسبة فعل‌العبد الی‌العبد وبذمه علی فعل‌المعصیة وبمدحه علی‌فعل‌الطاعة ، وذلك اظهر من‌ان ینکر . ومن‌الظاهر انذم‌العبدومدحه لأجل‌افعاله‌یدل علی اختیاره،والا فلامعنی‌للذم والمدح.

قوله : ولایندفع هذا (الی آخره) ای لایندفع‌القول بأن قضاءالله تعالی یتعلق

بأن‌یکون بعض افعال‌العباد تابعاً لاختیارالعباد ، بأن‌یکون اختیار العباد مؤثراً فی فعل العباد کماذهب‌الیه المعتزلة الابإقامةالبرهان علی انه لامؤثر فی‌الوجود الاالله .

اقول : الفوز باقامةالبرهان علی هذاالمطلب‌العزیز المنال یحتاج‌الی‌البلوغ‌الی مرتبة قریبة من مرتبة شرف‌الرسالة ومن علو درجةالولایة حتی ینظرالمبرهن الی الغیب من‌وراء ستررقیق، اذاکثراهل‌التحقیق یحومون حول ذکرهذاالمطلب‌الرفیع السمك فی‌کتبهم وزبرهم لکـن لم یقیموا علیه برهانا متیناً . وصاحب‌الاشراق مع اقتداره علی استخراج غوامض‌العلوم واتساعه فی‌المعارف وفی قوةالحدس‌وسرعة الهاجس واستقامةالنظر وصحةالفکر وجودة التأمل اکتفی فی حکمةالإشراق بمثال مقنع فی‌مقام الاستدلال وفی سائرکتبه ایضاً لم‌یأت بمافیه‌غنیة فی‌هذاالباب لکن ذلك‌امر یستعذبه‌الذوق‌الاشراقی والقرآن‌والسنةناطقان علیه ولامحیص‌عن‌اتباعهما.

قوله : والشریك فی آخرالفن الثالث من طبیعیات‌الشفاء بین ارتباط‌الکائنات (الی آخره) ونحن قدبینا کیفیة ذلك الارتباط فی‌المباحث‌الماضیةبمالامزید علیه علی طبق ماحققوه‌الحکماء . وتلخیصه : ان‌کل حادث فی‌عالم‌الکون والفساد حتی الارادات والاختیارات‌الانسانیة یرتبط‌بالقدیم بواسطةالحرکات‌السماویة ، اذلابدفی ربط‌کل حادث بالقدیم من‌الحرکةالتی حقیقتها منتظمة من هویة متجددة ، عدم‌کل جزء منها شرط لوجود جزء آخرحادث ، فهذه‌الحرکة یتصحح ان تصیر واسطةبین الحادث والقدیم . اذهی من‌جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند الی‌العلةالتامةالقدیمة، ومن جهة حدوثها یستندالحوادث الیها . فاذن الارادات والاختیارات حادثة وعلة کل حادث لابدوان‌تکون مرکبة من جزءمستمر وجزء متجدد یکون عدمه بعدوجوده، وماهذاشأنه ان هوالاالحرکةالمستدیرةالسماویة . فقـدبان واتضح من ذلك ان ارادةالعبد واختیاره یستند الی‌الحرکـةالسماویه ، والحرکةالسماویة مـن جهة استمرارها وعدم انقطاعها تستندالی‌العلة التامةالقدیمة ، وهکذاالی ان‌یستند الی القضاءالحتمی والتدبیر الحکمی ، فارادةالعبد واختیاره تستند بالاخره‌الی القضاء الحتمی فیکون مقضیاً ومقدراً . وهذا هومطلوب‌المصنف من نقل کلام‌الشیخ‌الذی عظمت رتبته فی‌الحکمة وبذلك یحصل الاقناع‌الذوقی بأن لامؤثر فی‌الوجود الاالله ، ویقوی‌الاعتقاد بأن استناد الآثار الی‌المؤثرات‌الظاهرة مجاز وتوسع ، بل‌المؤثر فی

کل شیء هو الله ، اذهو فیاض الـذوات والماهیات ، ومفیض الوجودات والهویات . فاذن لیس فی الحقیقة مفید وجود شیء ما من الهویات الجایزة الاالباری سبحانه ، و بالجملة وجود ارادة العبد واختیاره انماهو بحسب الحرکات الفلکیة، ووجود الحرکات الفلکیة انما هو بحسب المحرکات وهی النفوس الفلکیة ، ووجود النفوس الفلکیة انما هو بحسب جهة من العلل العقلیة والأسباب المصححه ، وهکذاالی ان ینتهی الی مسبب الأسباب ومبدء المبادی وعلة العلل فاتضح من ذلك ان الأشیاء کلها وان کانت حادثات لکنها واجبات بالقیاس الی القضاء الحتمی والتقدیر الالهی .

قوله : ثم قال وبالحری (الی آخره) وقدمرعنا سابقاً عن بیان علل الکون والفساد مشروحاً مفصلاً والبیان الاجمالی هو : انه لابد فی وجود کل موجود کائن من هـذه العلل الأربعة وبیان الحصر بالتقیسم الحاصر بین النفی والإثبات هوان العلة للشیء اما جزء للشیء ، اوخارج عنه . والجزء اماالجزء الذی به الشیء بالقوة ، اوالذی به الشیء بالفعل ، الأول المادة ، والثانی الصورة ، والخارج اما لأجله الشیء وهوالغایة ، اومنه وجود الشیء ، وهوالفاعل . وانماخص هذه العلل الاربع بالموجودات الکائنة فی عالم الکون والفساد ، اذلایوجد فی المبدعات التی هی فوق عالم الکون والفساد الاالفاعل والغایة اللتان من العلل الخارجیه ، لانها بسیطة لایوجد فیها جزء وجزء ، فالمادة و الصورة اللتان من العلل الداخلة لاتوجدان الافی النوع المرکب ، وما یجتمع فیه جمیع الأسباب الأربعة کالمکونات کانت علة قوامها غیرعلة وجودها ، والمراد من علة القوام هوالسبب المقارن ، ومن علة الوجود هوالسبب المفارق ، ومالم یکن له الاالفاعل والغایة کالمبدعات کان ماهوولم هوفیه شیئاً واحداً کمامربیانه مشروحاً ، فاذن الحکماء یحکمون علی ان فی وجود کل موجود کائن لابدمن هذه العلل الأربع امابحسب الاستقراء ای بحسب التتبع والتفحص والتجسس ، واما بحسب الوضع ای بحسب الأصول الموضوعة التی بناء اطلاقاتهم واستعمالاتهم علیها. والکون عبارة عن حدوث الجواهر، والفساد عبارة عن زوالها . هذا هوطریق النظر الی کل واحد واحد من اجزاء عـالم الکون والفساد بانفرادها ، واشارالی طریق النظرالی مجموع عالم الکون والفساد بما هومجموع ای من حیث وحدته الجمعیة ووجوده الجمعی الوحدانی الجملی بقوله: فأما جملة عالم الکون والفساد (الی آخره) یعنی واماالعلة القریبة المفیدة المشترکة

للنظام‌الجملی لعالم‌الكون والفساد ولإيصال هذاالعالم واستمراره وبقائه على نهج الكون والفساد والحدوث والزوال، انماهی‌الحركات‌الدورية للسماوية‌التی هی‌اسبق الحركات واشرفها كماتعرفته سابقاً ، فهذه‌الحركة هی‌العلة‌الفاعلية‌المشتركة‌القريبة لنظام‌العالم‌الجملی ، والتی هی‌اسبق يعنی والعلة‌الفاعلية‌المشتركة التی هی‌اسبق ، ای‌العلة‌الفاعلية‌المشتركة‌البعيده لذلك‌النظام الجملی هی‌المحرك للأجرام السماوية، يعنی وهی‌النفوس‌الفلكية‌المحركة لأجرامها ، فالنفوس‌الفلكية انماهی‌العلة‌السابقة المشتركة ای‌العلة‌البعيدة المشتركة للنظام‌الجملة ولاستمراره وبقائه ، واما علتة المادية‌المشتركة فهی‌العنصرالأول ای‌الهيولی الأولی‌المشتركة بين جميع‌المكونات، اذهی متأتية لقبول جميع‌الصور وباقية مع تبدل‌الصور عليها ، فهی‌قوة وجودجميع مافی عالم‌الكون والفساد اذتفيض عليها من‌واهب‌الصور بحسب استعدادهاالحاصلة من الحركات‌الفلكية صورة بعد صورة الی ماشاءالله، لأنهاذات قوةالقبول الی غير النهاية اذيجوزان يتحرك‌المادة فی‌النوع‌المركب من صورة الی‌صورة اخری ، لكن النوع‌البسيط ليس له‌مادة حتی ينقلب من صورةالی صورة اخری . فاذن‌المادة المشتركة تبقی مع تبدل كل صورة ، فان تشخصها و وجودها لا يأبی عن‌الشئون والتكثر فی ذاتها ، لضعف وجودها ، فتكفی لذاتهاالشخصية رائحة من‌الوجود ولوفی‌ضمن‌الأشخاص. واما العلة‌الصورية‌المشتركة لجملة عالم‌الكون والفساد ولاستمراره ، انما هی‌الصورةالتی هی‌للمادة قوة علی‌غير هذه‌الصورة من الصورالتی لاتجتمع مع هذه‌الصورة ، لماران جوهرالهيولی قابلة لتواردالصور المتعاقبة عليها شيئاً بعدشیء ، اذلايمكن اجتماعها معاً لماانه لايتأتی لقبول صورتين معاً فضلاً عن‌الصورالكثيرة ، فاذن‌الهيولی مستعدةبحسب‌كل صورةسابقة للحوق صورة لاحقة الی ماشاءالله ، فالصورةالسابقة التی تتلبس بهاالمادة بالفعل تكون قوة للمادة علی تلبسها بصورة اخری ، لكن لم تتلبس بصورة اخری الاان‌تخلع من‌الصورةالأولی ، فالصورةيستحفظ المادة بتوارد افرادها عنها ، ولوزالت صورة عليها ولم يقترن بهاصورة اخری عدمت‌المادة بالكلية وينسدباب‌الخيرات من‌الواجب بالذات، فحال تلك‌الصورالمتواردة عليها كحال‌الدعايم بالنسبة الی‌السقف، اذتزول واحدة من‌الدعائم عن‌السقف وتقام مقامها دعامة اخری ويبقی‌السقف بها ، فالسقف

باقياً على حـالة بتعاقب تلك الدعائم عليها ، واوزالت دعامة عنه ولم تقم دعامـة اخرى مقامها هدم بنيان السقف ، فالصور المتواردة على الهيولى بمنزلة تعاقب تلك الدعائم على السقف . فاذن الهيولى فى تقومها الشخصى مفتقر الى صورة ـ ما ـ غير معينة معامر واحد بالعدد وهو الجواهر المفارق : فلابدان يستمر تشخص الهيولى بالواحد بالعموم من الصورة وبالواحد بالعدد من المفارق، وانما يستعد بصورة خاصة لاجل صورة سابقة خصته بها بحسب تحصيل الاستعداد من الحركات الفلكية اذ يتبعها استعدادات غيرمتناهية . واما العلة الغائية التى لأجلها وجود الشىء لجملة عالم الكون والفساد ولاستمراره هى استبقاء الأمـور التى لاتبقى بأعدادها ، اى لايمكن بقاءها بالعدد بل يمكن بقاءها بالنوع فيستبقيها ويستحفظها بأنواعها، فاعطى السبب المستبقى لها بالنوع ، اذ المادة العنصرية اذا تلبست بصورة خلعت عن صورة اخرى ، فالأمور العنصرية قدفسدت بشخصها فلاسبيل الى بقاء الكائنات بأعـدادها وبأشخاصها .

فالجود الالهى دبر فى ان يستبقى انواعها باعطاء التوالد والتناسل والتحارث، فجاءت العناية الالهية بافاضة قوة التناسل وقـوة التحارث على المركبات العنصرية لتكون مستبقية بالنوع وتكون لها ديمومـة نوعية اذهى غير قابلة للديمومة الشخصية بـل قاصرة الذوات عن قبول الدوام الشخصى. فالتدبير الالهى أودع فى المركبات العنصرية التى لاتحتمل الدوام قوة مولدة تفرز من المادة جزءً صالحاً لأن تصير مادة شخص آخر مثله فى نوعه ليستبقى بالنوع ، فالجود الالهى أعطى كل موجود ما فى وسع استحقاق جوهر ذاته من الوجود وبقاء الوجود ، فمن الذوات ما امكن بقاءها بالعدد و بالشخص كالأجرام السماوية جاءت العناية الالهية باعطاء السبب المستبقى لها نوعاً كما للأجرام العنصرية والمركبات الأسطقسية ، فوفى الكل وجوده وبقاءه عن البارى بقدر استحقاقه فكـل شىء من الأثيرى والأسطقسى على جـوهره و عـلى بقاءه الـذى ينبغى لـه ، فجوده المعطى يفيض باقيات بالعدد وباقيـات بالنوع ، هـذا هو نهاية تدبير الأمر فى انشاء السمويات والعنصريات ، ومنشأ ذلك ان العنصريات هيولاها مشتركة بخلع صورة وبلبس صورة أخرى ، والأفلاك هيولاها غيرمشتركة فصورها ثابتة لاتزول ولايتبدل عليها ، فاذن قدر الأشياء بحسب استعـداداتها و وهب لها مايلائمها من الوجود وبقاء الوجود «ذلك تقدير العزيز العليم» .

قال : ــ بردالله مضجعه[1] ــ :

ـ ٦ ـ

«ومیض ،وان هناك شكاًمن معضلات الشكوك ، وهوانه اذاكانت ارادتنا واردة علينا من‌خارج ، وكانت الارادةالجائزة الانسانية واجبةالانتهاء الى الارادة الحقةالواجبة الالهية ، كان الانسان لامحالة مضطراً فی‌ارادته لفعله ، و مضطرة اليها انمـا هوالمشيةالوجوبية الربوبية «ومـاتشآؤن الاان يشاءالله» فيكـون الانسان وان كان‌فعله بارادته واختياره، الاان‌ارادته لفعله ليست‌بارادته واختياره، والاكانت له فی‌كل فعل ارادات مترتبة غيرمتناهية هی ارادةالفعل وارادةالارادة وارادة ارادة الارادة وهكذا الى لانهاية ، وذلك باطل ، فقدلزم ان يكون فعل الانسان‌اختيارياً وارادته لفعله غيراختيارية . فهذاالشك ممالم يبلغنی‌عن احـد من‌السابقين واللاحقين شیء فی دفاعه ، والوجه فی‌ذلك ما اوردته وحققته فی كتاب‌الايقاظات بفضل‌الله العظيم وحسن توفيقه . وتلخيصه : انه اذاانساقت‌العلل والأسباب‌المترتبةالمتأدية بالانسان‌الی ان يتصور فعلاً (ما) ويعتقد انه خيـر حقيقياً كان اومظنوناً اونافع فی‌خير حقيقی اومظنون ، انبعث‌له من ذلك تشوق اليه لامحالة ، فاذا تأكدهيجان‌التشوق واستتم نصاب‌اجماع‌الشوق ، تم قـوام الارادةالمستوجبة اهتزازالعضلات ، والأعضاءالأدوية ، فاذن تلك الهيئةالشوقية المتأكدةالاكيدةالاجماعية المعبرعنها بالارادة حالة شوقية اجمالية للنفس، بحيث اذا ماقيست الی‌الفعل نفسه وكان هوالملتفت‌اليه باللحاظ بالـذات ، كانت هی شوقاً وارادة بالنسبة الی نفس‌الفعل ، واذاما قيست‌الی ارادةالفعـل والشوق الاجماعی اليه وكان‌الملحوظ‌الملتفت اليه بالذات تلك‌الارادةالاجماعيّة لانفس الفعـل ، كانت هی شوقاً وارادة بالنسبة الـی‌الارادة من غيـرشوق آخـر مستأنـف ، وارادة اخـری جديدة ، وكذلك الأمر فـی ارادة الارادة وارادة

---

[1] ــ كتاب‌القبسات طط‌ه ۱۳۱۳ هق ص ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹ .

ارادةالارادة ، الی سائرالمراتب التی‌فی‌نیة الفعل استطاعة ان‌یلتفت الیها بالذات ویلاحظها علی‌التفصیل . فکل من تلك‌الارادات الملحوظه علی‌التفصیل یکـون بالارادة والاختیار ، وهی بأسرهـا مضمنة فی تلك‌الحالـة‌الشوقیة الاجماعیة الاجمالیة المسماة بارادةالفعل واختیاره . لست اقول : تلك الارادات هی‌ارادة الفعل بعینها . بل‌اقول : للنفس‌المتشوقةالمریدة المختارة للفعل حالـة شوقیة اجماعیه اجمالیة صالحة‌لأن یفصلهاالعقل الی ارادةالفعل ، والی ارادة الارادة ، وارادة ارادة الارادة ، الی حیث یتصحح لحاظ‌العقل علی سبیل‌التفصیل بالفعـل والترتب بین تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات لیس یصادم اتحادها فی‌تلك الحالة الاجمالیة بهیئتها الوحدانیة ، فان ذلك انمایمتنع فی‌الکمیة الاتصالیة و الهویةالامتدادیة لاغیر، فلذلك ماان المسافةالأینیة یستحیل ان‌تنحل‌الی متقدمات ومتأخرات بالذات هی اجزاء تلك‌المسافة وابعاضها ، بل انما یصح تحلیلها الی اجزائها وابعاضهاالمتقدمة والمتأخرة بالمکان ، وامـا الحرکةالقطعیة المتصلة الواحدةالمنطبقة علی‌تلك‌المسافةالمتصلةالشخصیة، فان‌العقل بمعونةالوهم‌یحللها الی‌ابعاضهاالمترتبة بالسابقیة والمسبوقیة بالذات ، وسبیل الارادة فی‌ذلك سبیل العلم فانهمایرتضعان فی هذاالحکم من ثدی واحد ، وتناعیهما القریحةالعقلیة فی مهد واحد ، والبیان التفصیلی هنالك علی‌ذمة کتاب‌الایقاظات . فاذن نقول فـی‌ازاحةالشك : ان‌ریم انه یلزم حصول الارادة من غیر ارادة واختیار ورضاء من‌الانسان بالقیاس‌الیها ، فقد بزع لك بطلان‌ذلك . وان ریم انه یجب انتهـاء استناد الارادة فی‌وجودها ووجوبها الی‌القدرةالتامة الوجوبیة والارادةالحقة الربوبیة ، فقد عرفت ان‌ذلك هوالحق لایحیض عنه‌العقل ، ولایأتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه ، «ولاجبر ولاتفویض ، ولکن امربین امرین» . وبالجملة لافرق بین‌الفعل وبین ارادةالفعل فی صدورهما من‌الانسان بالارادة والاختیار وفی وجوب انتهائهما فی سلسلةالصدور والاستناد الی ارادةالفعال‌الحق الواجب

بالذات فلیتثبت .

اقول : تقریر هذاالشک‌العویص‌الذی غلق باب حله علی کثیرمن‌العلماء هو ، ان ارادتنا اذاکانت حادثة لنامن خارج ذاتنا کما ذهب‌الیه الحکماء حیث استندوا الإرادات والإختیارات کلهاالی‌الحرکات‌الدوریة‌السماویة واستندوا تلک‌الحرکات‌الی النفوس‌الفلکیة واستندوا النفوس‌الفلکیة ای‌الارادة الواجبة‌الالهیة ، فلامحالة ارادة العبد لتمشی فعله واجبة‌الانتهاء الی‌الارادةالواجبة‌الالهیة ، فکان العبد مضطراً فی ارادته لفعله ، والذی اضطرالعبد فی‌ارادته لفعله انما هوالمشیة الالهیة ای‌الارادة الإلهیة ، کماورد فی‌التنزیل «وما تشاؤن الاان[1] یشاءالله» اذمعناه ان مشیة العبد و ارادته انما هومن مشیةالحق وارادته ، فالعبد مایشاء الاان یشاءالله ، فاذن وان‌کان فعل‌العبد بارادته واختیاره ، لکن ارادته لفعله لیست بارادته واختیاره ، والا فیلزم التسلسل فی‌ارادةالعبد لفعله ، اذتعلق ارادته بفعله (حینئذ) کان بارادة ارادتـه لفعله ، وارادة ارادة لفعله‌کانت بارادة ارادةارادة .

قوله : «وهکذاالی غیرالنهایة ...» فیلزم‌ان‌یکون للعبد فی‌کل‌فعل ارادات‌مترتبة بالتقدم والتأخرالی غیرالنهایة ، وهذاباطل بالحجج‌العقلیة ، فلامحالة لزم ان یکون فعل‌العبد بارادته واختیاره ، لکن ارادته لفعله لایکون بارادته واختیاره ، اذارادته لفعله لابدان تکون منتهیة الی ارادةالباری .

قوله: فهذاالشک ممالم‌یبلغنی عن‌احدمن‌السابقین واللاحقین‌شیء فی‌دفاعه...»
اقول : لأن بعضهم یتصدی لدفعه بمالایستحق‌الذکر فکانـه لم یقل فی‌دفعه شیء اذبعض‌الأفاضل جاء فی‌مقام دفعه من‌سبیل ان تعلق ارادةالعبد بفعله امر اعتباری عقلی غیرموجود فی‌الخارج ، وتساوی احکام‌الاعتبارات وأحکام‌الخارجیات من‌محل المنع ، فلایلزم من امتناع‌التسلسل فی‌الموجودات امتناعه فی‌الاعتباریات ، فهـذا یرجع بمنع بطلان‌التسلسل ، لأنه فی‌الامور الاعتباریة . وبعضهم جاء فی‌مقام دفعه من سبیل ان‌ارادیةالارادة عین‌الارادة فلایتسلسل وأنت خبیر بحال هذین‌الجوابین کلاهمـا .

۱ــ س ۳٦ ی ۳۰ .

قوله : والوجه فی‌ذلك (الی آخره) ای‌الوجه فی دفع‌ذلك وتقریر مالخصه هو ، انّ‌الأسباب‌المترتبة‌السماویة ، ای‌الحركات السماویة‌الموجبة لإرادة‌العبد لفعل ماإذا انساقت‌الی ان‌یتصور‌العبد فعلاً ما ینساق‌الی ذلك علی‌وجه یعتقد ان فی‌ذلك‌الفعل خیراً ، سواء‌كان خیراً حقیقیاً اومظنوناً ، اوفی ذلك‌الفعل نفعاً فی خیرحقیقی ، او فی‌خیرمظنون ، ثم ینبعث للعبد من‌ذلك‌التصور شوق‌الی ذلك‌الفعل لامحالة ولایكفی فی‌القدرة علی‌الفعل اصل‌الشوق مالم یتأكدولم یشتد، لأنه‌اذاخلی فی‌نفسه فهوناقص فی‌كونه مبدء‌لشیء آخرغیرتام ، فاذا تأكد واشتدتم به‌نصاب الارادة‌الجازمة‌المسماة بالاجماع ، اذحینئذ تصیرالارادة تامة جازمة موجبة لتحریك‌العضلات والأعضاء الأدویة، والرباطات ، اذالارادة حینئذ صارت مبدء فعل‌العبد بالفعل وبالوجوب . و قیل هذاالانضمام كانت مبدءه بالقوة وبالامكان ، فالشوق والارادة ومایجری مجراها مادامت ناقصة اومقهورة بأن‌یكون مانعاً من‌خارج كالشرع ، اوداخل كالعقل ، لم یوجد فعل من‌الفاعل‌المختار ، وهوالعبد بالفعل واذاصارت تامة جازمة وجب‌الفعل به ، ولهذا قیل : الانسان مضطر فی‌صورة مختار . فهذه‌الحالة‌الشدیدة الشوقیة الأكیدة‌الإجماعیة المعبرة عنها بالارادة‌الجازمة ، حالة شوقیة اجمالیة‌للنفس صالحة لأن یحللها‌العقل الی ارادة‌الفعل بأن یعتبرها‌العقل‌بالقیاس الی نفس الفعل ، بحیث یكون نفس‌الفعل هوالمقصود بالذات وبالأصالة والملتفت‌الیه بالذات و بالأصالة، فهذه‌الحالة‌الشوقیة‌الشدیدة هی‌شوقاً شدیداً وارادة جازمة بالنسبة‌الی نفس‌الفعل والی ارادة ارادة‌الفعل ، بأن یعتبرها‌العقل الی ارادة‌الفعل ، لاالی اصل‌الفعل بحیث یكون ارادة‌الفعل هی‌المقصودة بالذات وبالأصالة ، والملحوظ المنظور الملتفت‌الیها بالذات وبالأصالة لااصل‌الفعل‌ونفسه ، فهذه‌الحالة الشوقیة‌الاجمالیة شوقاً شدیداً، وارادة جازمة بالنسبة الی ارادة‌الفعل من دون ان‌یكون هناك شوق آخرمستأنف ، وارادة اخری‌جدیدة، وهكذاالأمر فی‌ارادة ارادة‌الفعل‌وفی‌ارادة ارادة‌الفعل‌الی‌سائر المراتب‌التی‌یستطیع‌العقل‌ان یحلل‌تلك‌الحلة‌الشوقیة‌الشدیدة الاجمالیة‌الاجماعیة و یلتفت‌الیها ویلاحظها‌علی‌التفصیل. فكل‌من‌تلك‌الارادات‌الملحوظة‌علی‌التفصیل‌وان‌كانت بالإرادة‌والاختیار، لكن كلها بأسرها بحیث لایشذ ارادة منها مضمنة فی تلك‌الحالة الشوقیة‌الشدیدة الاجماعیة‌الاجمالیّة‌المسمی بالإرادة الجازمة التامة‌للفعل .

قوله: لست اقول (الی‌آخره) ای‌لست اقول تلك‌الارادات الملحوظة علی‌التفصيل هی ارادةالفعل بعينها حتی يرجع الی ماقيل من‌ان ارادية للارادة عين الارادة ، فلا يتسلسل . بل اقــول يحصل للنفس المتشوقةالمريدةالمختارة للفعل حالة شوقية وجدانية اجماعيــّة اجمالية صالحة لان يفصلها العقل‌الی ارادةالفعل والی ارادةارادة الفعل والی ارادة ارادة ارادةالفعل ، الی ان‌يستطيع العقل تحليلها الی‌الارادات . اذللعقل ان يعتبر للارادةارادة ولإرادةالارادة ارادة اخری ، وهكذا الی ان يسعه فهذه‌الارادات وان تتضاعف وتتزايدوتترادف لكن مصداق هذه‌الارادات‌المتضاعفة المتزايدةالمترادفة انما كانت ارادة واحدة بسيطة من غيرشوب تركيب عينی ، الا فی‌اللحاظ‌التحليلی للعقل ، فهذه‌الارادات‌المترادفة من‌الأمورالعقلية التی لاوجودلها فی‌الخارج وانما حصلت بحسب‌العقل وتحليله لتلك‌الحالةالشوقية الاجمالية ، فهذه الارادات‌وان‌كانت‌متسلسلة،لكنها متعلقةبانقطاع‌اعتبارالفعل،[العقل] فلايلزم‌المحذور فاذن وجود هذه‌الحالةالشوقيةالاجمالية الأكيدةالإجماعيةكان‌وجودات‌هذه‌الارادات المتعاقبةالمحلوظة علی التفصيل ، لكن ليس لكل‌منها وجودآخر منفرد ، بل كلهــا مضمنه فی وجودتلك الحالةالشوقيةالاجمالية الأكيدةالاجماعية . فاذن‌هذه‌الارادات المترادفةالمتعاقبةالمتوالية ليست ارادات منفردة مستأنفة جديدة ، واردة عــلی النفس بالفعل ، بل‌كلها بأسرها مضمنة فی‌الارادةالاجمالية الأكيدةالاجماليةالواردة علی‌النفس بحسب انسياق الأسباب‌المترتبةالمتأدية الی‌تصور ذلك‌الفعل والتسابق والتلاحق والتقدم والتأخر ، بين تلك الارادات‌المترادفةالمترتبة علی سبيل‌التقدم والتأخر بالذات ، بأن‌يكون المتقدم علة للمتأخر لايصادم لاتحاد تلك‌الارادات فی تلك‌الحالةالشوقيةالاجمالية ، اذهيئة تلك‌الحالة ، وان كانت وحدانية لكن جميع‌تلك الارادات مضمنة فی‌وجودهاالجمعی‌الجملی الوحدانی ، ولااستبعاد فی‌ذلك فضلاً عن‌الامتناع واليه اشار بقوله : فان ذلك انما يمتنع فی‌الكميةالاتصالية (الی آخره) يعنی ان‌التقدم والتأخر بالــذات لايمتنع فی‌الارادات‌المترادفةالمتعاقبة اذ مــن ضرورة اعتبارها ان يكــون كـذلك بل يمتنع ذلك فی‌الكميةالاتصالية وفی الهوية الامتدادية فحسب اذالمسافةالأينية يستحيل ان ينحل الی اجزاء وابعاض يتقدم بعضها علی‌بعض بالذات ويتأخربعضهاعن بعض بالذات لأجزائهاالمجتمعة فی‌الوجود،

بل انمایصح ان ینحل الی اجزاء وابعاض یتقدم بعضها علی بعض بالمکان ویتأخر بعضها عن بعض بالمکان ، اذمن ضرورة وجودالکمیةالاتصالیة هی ان یکون بعض اجزائها واقعاً فی مکان یعتبره العقل قبل و بعض اجزائها واقعاً فی مکان یعتبره العقل بعد .

واماالحرکةالقطعیةالمتصلةالواحدةالمنطبقة علی تلک المسافة، فیصح ان یحللها العقل الی ابعاض مترتبة بالتقدم والتأخر بالذات ، لأن حقیقتها حقیقة التقضی و التجدد ، وکل حقیقة هذاشأنها تکون بین اجزائها وابعاضهاالتقدم والتأخروالقبلیة والبعدیة بالذات ، لکون اجزائها غیر مجتمعة فی الوجود، فحکم هذه الارادات المترتبة فی التقدم والتأخر بالذات حکم الحرکةالقطعیة، اذمن ضرورة اعتبار هذه الارادات ان یکون بعضهامتقدماً بالذات، وبعضها متأخراً بالذات، هذا هوحاصل کلام المصنف. وانت خبیر بأن قوله : «تلک الهیئةالشوقیةالمتأکدةالأکیدة الاجماعیة المعبر عنها بالارادة ...» مایل الی ان الشوق والارادة یکونان متحدین فی المعنی والمفهوم ، بل ناص علیه والحق انهما متغایران وممایؤیده ان الانسان ربما یشتد شوقه الی فعل ومع ذلک ینصرف عنه ولایریده لوجود صارف ومانع داخلی کالعقل ، اوخارجی کالشرع ، فالشوق الشدید یتخلف عنه الفعل لکن الارادةالجازمة لایتخلف عنه الفعل ، وهذایدل علی تغایرهما کمالا یخفی . ومع ذلک قدسنح لی فی سالف ایام التحصیل ان تزییف قول الشاک وهوو الاکانت له فی کل فعل ارادات مترتبة غیرمتناهیةلایحتاج الی هذاالتطویل الذی ارتکبه المصنف فی تزییفه بل یحصل تزییفه بمجرد ان الأسباب اذاانساقت إلی ان العبد یتصور فعلاً والی ان یعتقد اویظن خیره ونفعه ویصیرمتشوقاً الیه ویتحرک نفسه الیه ویشتاقه ، والشوق حرکة نفسانیة الی المشاق الیه، ثم یشتد ویتأکدشوقه فقصد نحوالفعل ویقوی عزیمته علی ذلک ، وهذا هوالارادةالخارجة ای ارادةالفعل، وهذه الارادة لاتحتاج الی ارادةالإرادة، اذ هذه الارادة وان کانت حادثة لکن علتها لیست الاالأسباب المترتبةالمنتهیة الیها ، لاارادة اخری سابقة علیها ، لکن للعقل ان یعتبر لارادةالفعل ارادةای ارادة ارادةالفعل وهکذا، ولایعبأ بذلک فی امثال هذه المقامات . وهذاالتسلسل لکونه فی الأمورالاعتباریة ینقطع بانقطاع اعتبار العقل ایاها فلایسوق الاحتیاج الی القول بأن الحالةالشوقیةالاجماعیةالاجمالیة کان مصداقاً

لإرادات متعددة ارادةالفعل و ارادة ارادةالفعل وارادة ارادة ارادةالفعل وهكـذا الى ان يسع‌العقل اعتبارها فايمض فی‌غور هذاالمطلب .

قوله : وسبيل الارادة فی‌ذلك سبيل‌العلم (الی آخره) يعنی كماان‌العلم‌الوحدانی الاجمالی هيئة وحدانية اجمالية يضمن فيه جميع‌العلوم التفصيلية ، كـذلك تلك الارادةالوحـدانية الاجمالية هيئة وحدانية اجمـالية يضمن فيها جميع‌الارادات المترادفةالتفصيلية ، وهذا ايضاً مؤيد لأن‌الشوق‌الشديد الأكيدةالاجماعيةوالارادة الجازمة عنده متحدان فی‌المعنی ، لان هذاعلی‌ماذكره هوشأن‌الشوق‌الشديد . فاذن تلك‌الارادات‌المترادفة المتصاعدةالتفصيلية توجـد فی ضمن تلك‌الحالةالاجمالية الأكيدةالاجتماعيةالمعبرة بالارادة ، وتوجد تلك‌الحالة بوجود اصيل ، وتوجد هذه الارادات بوجود ضمنی كماالعلم‌الاجمالی والتفصيلی ، فهذه‌الحالةالأكيدةالاجماعية موجودة بالوجودالجمعی‌التمامی‌المشتمل علی‌جميع تلك‌الارادات‌المترادفةالملحوظة بالتفاصيل .

قوله : «وتناغيهما» من‌المناغاة ، قال فی مجمل‌اللغة : المناغاة تكايمك‌الصبی بمايسره ويجذله من‌الكلام انتهی فحقيقةالمراد ظاهر .

قوله: فاذن نقول فی ازاحةالشك (الی آخره) تقرير ازاحته ان اراد بقوله من اوله الی آخره انه يلزم ان‌يحصل ارادةالفعل فی‌العبد بدون ارادته واختياره ، فقد ظهر بطلان ذلك كماتعرفته مراراً اوان ارادبه ان ارادة فعل‌العبد يجب ان ينتهی‌الی الارادةالوجوبيةالربوبية ، فهو امرحق لامحيص عنه وقدعرفت انه لاجبر بأن يكون فعل‌العبد بقدرةالله تعالی وارادته من‌غير مدخلية لقدرةالعبد ولاختياره ، ولاتفويض بأن يكون فعل‌العبد بقدرة العبد وارادته من‌غيرمدخلية لقدرةالله تعالی وارادته‌فيه. بل‌امربين‌امرين كماعرفناك‌مفاده فوق‌مرة واحدة،وهوكون‌الفعل واقعاًبقدرةالعبد و اختياره وكون قدرةالعبد واختياره مستندين‌الی الله‌تعالی ، فاذن لافرق بين نفس الفعل وبين‌ارادةالفعل فی ان‌كلاهما صادران من‌العبد بقدرته وارادته واختياره و فی‌ان كلاهما منتهيان فی سلسلةالصدور الی‌ارادةالواجب بالذات بدون لزوم‌محذور وهذاالقول قداستغنينا لتكرارالقول فی‌بيانه عن‌الاعادة .

- ۷ -

قال (شكرالله سعيه) **توصية ودعا**

وميض اياك وهؤلاء المتفلسفة الجثالة الطغام. والمتكلفة السفالة اللئام، فهم الغاغة الهمج الاقشاب الرعاع الأوغاد، اخفاء الهام سفهاء الأحلام، اذهانهم منكوسة و قرائحهم مطموسة وارواحهم ظلمانية والبابهم هيولانية اجسادهم آكلة لنفوسهم و نفوسهم عبدة لأجسادهم ، واوهامهم والية على عقولهم ،وعقولهم خضعة لأوهامهم، انشدك الله والقرابة العقلانية والصحابة الروحانية في اضاعة هذه الحكم واذاعة هذه الأسرار اليهم، الا ان يؤتوك موثقاً من الله في تنقية القلب ، وتنوير السير، وتلطيف القريحة، ومهاجرة اقليم الحس، والمصير الى عالم العقل ،والمتاب الى الله تعالى كبرياؤه وتقدست اسماؤه، فالله بيني وبينك، والله على ما نقول وكيل، حسبي الله وكفى سمع الله لمن دعا، ليس وراء الله منتهى. سبحانك اللهم وبحمدك ياودود ، ياودود، ياذا العرش المجيد ، يامبدأ يامعاد ، يامبدیء يامعيد، اللهم اهدني بنورك لنورك ، وجللني من نورك بنورك ، يانور السماوات والأرض ، يانور النور ، ياجاعل الظلمات و النور ، يانوراً فوق كل نور ، ويانوراً يعبده كل نور ، ويانوراً يخضع لسلطان نوره كل نور ، ويانوراً يذل لعز شاعه كل نور، اللهم امنن علينا بالتسليم لمحتومات اقضيتك والتجرع لواردات اقدارك، وهب لنامحبة لما احببت في متقدم ومتأخر ومتعجل ومتأجل ، والايثار لمااخترت في مستقرب ومستبعد و لاتخلنا اللهم مع ذلك من عواطف رافتك ، وسوابغ رحمتك ، ولطائف كفايتك ، وحوط عنايتك، وحسن كلائتك بجودك و منك و فضلك و طولك ، يا أرحم الراحمين . و لقد نجز بحمدالله سبحانه و تنجز الفراف منه هريعاً من ليلة الأربعاء لست مضين من شهر رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ شعبان المعظم عام ١٠٣٤ من هجرته المباركة المقدسة. وقد كان الأخذ فيه يوم ميلاده ـ عليه السلام ـ في شهر ربيع الأول

من هذاالعام ، وینطق بالتاریخ(بذا کتاب‌القبسات) و کل مــاماجری علی لسان الوقت من انشاء نظمه : «کتاب کنور بدافی سماء * حوی کل باب من‌العلم غامض * اذاکنت للحق تبغی سبیلاً * فها طوربرهانه فیه ناهض * فان‌شئت ورّخ عــلی‌لمح ومض * وان شئت قل کــوکب‌الحق وامض» وکتب بیمناه الدائرة احوج‌الخلق‌الی‌الله الحمیدالغنی محمد بن‌محمدیدعی باقرالدامادالحسینی ختم‌الله له فی‌نشأته بالحسنی ، وسقاه من‌کأس المقربین ممن زلفاه ، علی النمط الأقصی،وسقیاه علی‌النصیب الأعلی ،حامداًمصلیاً ،مستغفراً، داعیاً،آملاً، راجیاً . والحمدلله رب‌العالمین حق‌حمده .

اقول : لماضبط کلامه فی عنوانات هــذاالکتاب تعدیل جمیع ابواب‌الحکمة الالهیة‌المصونة‌المضنونة بها عن غیراهلها وهذب اصولها ونضج فروعها تعدیلاً و تهذیباً ونضجاً لاینفع عنها الا اهلها ، ارادان یختتم کلامه بالتحذیر عن ایثار جواهر کنوزها واعطاء دُرَر رموزها بغیر مستحقها واهلها اذ عقول‌الغیرالمستأهل صفــر الکف عن استعداد ادراك تلك الأسراریعرض لهاالشك والحیرة ولایهتد الی معرفة الحکمیات‌الغامضة کیف وذوی العقول الضئیلة والنفوس الذلیلة المیّتة لا یسعها تألــق جلوة عیــص‌الفاسفة وتاهب جذوة عویص‌الحکمة ، بــل حرفواالألفاظ عــن

*ازتصحیح‌این‌شرح برقسمتی ازقبسات میرداماد ، درلیلهٔ ۲۴ صفرالخیر سنه ۱۳۹۵ فراقت حاصل شد ازآنجایی‌که ما از **حضرت میر** (علیه منی‌السلام) مفصل مطلب نقل ننمودیم وحق اورا (علاوه بربضاعت قلیل علمی وباعدم اهلیت جهت اظهارنظر درمقام علمی مردی باین عظیمی که درادوار فلسفه کم نظیراست) نتوانستیم ادا نمائیم ، لذا ازشرح حکیم‌فاضل ومتأله محقق **محمدبن علی‌رضا** تلمیذ عظیم‌الشأن صدرالمتألهین قسمت زیادی انتخاب شد ، تاحق شارح علامه نیز علاوه برنقل قسمت‌های مهمی ازقبسات ، جهت ارائــه افکار علمی **میرداماد** ، اداشده باشد .

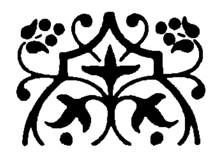
ومابرای اولین‌بار ازاین فیلسوف‌بزرگ ، شارح قبسات اسم بردیم واورا معرفی نمودیم باشد تادیگران درصدد طبع شرح قبسات برآیند وچنین کتاب‌عظیمی‌را زنده نمایند واناالعبد سیدجلال‌الدین الآشتیانی المفتخر بالانتساب‌الی اهل بیت‌السفارة والولایة ۱۳۹۵ من‌الهجرة المحمدیة .

سننها المقصوده بها ؛ وبالحض والتحریض فی بذلها علی مستحقها ، اذالمستحق لایسلك جهده هذراً ولایذهب صدراً ، بل صارقسطه منه مضاعفاً ، ووصل من وقذالکرب الی روح‌الطرب، وسینفع حاله اذا آن‌ارتحاله . والفاظ‌الکتاب فی‌النصیحة والتاریخ مستغنیة عن‌الشرح والبیان ، والهزیع بضعة من‌النهار ، اومن‌اللیل . ولما وقع‌الفراغ من‌شرح کتاب القبسات الذی‌رمی رواجه بالکساد ووقع فی‌عصر اهل الفساد قلت فی‌التاریخ هکذا :

زین درج‌بیان که مثقب طبعم سفت گلهای مراد هوشمندان بشکفت
دل نغمه‌سرا گشت و سروش غیبی شرح قبسات سال تاریخش گفت

—۱۰۷۱—

والحمدالله تعالی وحده والصلاة علی من لانبی بعده .



شیخ حسین تنکابنی

- ۱۱ -

یکی از تلامیذ معروف صدرالمتألهین حکیم‌عارف **شیخ حسین تنکابنی** است که درافکار فلسفی تابع ومرید خاص‌استاد خود می‌باشد وهرچه بسلك تحریر آورده‌است ازحواشی بر تجرید ورسائل مستقل ، تلخیص ویاشرح مؤلفات ملاصدرا‌ست .

تنکابنی درشهرهای متعدد ایران‌که دارای حوزه فلسفی بودند به‌تدریس آثاراستاد ، اشتغال داشته‌است ومدتی نیز دراعتاب مقدسه ومدتی نیز درمدینه ومکه مجاورت اختیار نموده‌است ودر عمرخود بانواع مصائب نیز مبتلا شده‌است . شرح‌حال تفصیلی این دانشمند بزرگوار ، در**تاریخ فلسفه اسلامی** درچهارقرن اخیر خواهدآمد وما دراین‌جا بشرح‌حال او ، نمی‌پردازیم وچون آثاراوهمه ، برطبق مشرب حکمت متعالیهٔ **ملاصدرا** تحریر شده است دراین‌جا رساله‌یی راکه در وحدت وجود نوشته‌است بانضمام رسالهٔ مختصراو در معاد واقسام آن تألیف شده‌است نقل می‌کنیم وامیدواریم‌که درسلسلهٔ انتشارات فلسفی وعرفانی ازفلاسفهٔ ایرانی بعد از **میرداماد** و **میرفندرسکی** یکی ازآثار این دانشمندرا چاپ ومنتشر نمائیم ، رسالهٔ اودرحشرانسان‌وانواع‌حشروی ازحشرعقلانی ومعاد جسمانی ، جسمی مناسب باآخرت ، خلاصهٔ عقیده ملاصدراست درمعادکه مبتنی‌است براثبات لذات جسمانی و آلام جسمانی وحکمای مشایی عالم‌آخرت را منحصر درعالم عقلی صرف‌می‌دانند واز اذعان به عالمی متجسم ومتقدر درصعود ونزول وجود ، تحاشی‌دارند .

تنکابنی انواع محشوران درقیامت را باعتبار تفاوت درجات مردم درعلم وعمل بهشش صنف ، تقسیم نمـوده‌است و در این مسأله درست مشرب استادرا تقریر نموده‌است ولی در مقام تحریرمسائل علمی نهایت تسلط خودرا عیان می‌سازد .

درمسألهٔ وحدت وجود نیز برطبق مسلك استاد مشی‌نموده‌است ومثل‌فیض‌که اغلب‌عین عبارات استادرا در آثارخود منتقل نموده‌است ویاهمان عقایدرا تحریر کرده‌است مشی ننموده است ، بل‌که خود درتحریر عقاید عبارات ساخته‌است وقلم او روان‌است وجذاب ونهایت تدرب را درحکمت بسبك آخوند ، داراست . ولی ذکراین نکته نیزلازم‌است که اساتید بعداز **ملاعلی نوری** ازجمله استاد بزرگ آخوندنوری درحکمت صدرالمتألهین بر تلامیذ آخوند ملاصدرا ، ترجیح دارندوبعضی‌ازآنها ازخودآخوند درتقریر همین مطالب دست‌کم ندارند وکلمات کوتاه آخوند نوری درحواشی‌کتب ملاصدرا ، مثل الماس‌می‌درخشد .

مرحوم آقاشیخ حسین تنکابنی بااینکه ازتلامیذ ملاصدرااست وآخوند سال –۱۰۵۰– رحلت‌فرموده‌است تاسال –۱۱۰۱– وبنابه‌نوشته برخی‌تاسال (۱۱۰۵) درقیدحیات‌بوده‌است.

دورساله‌ازتنکابنی ، رساله‌ای‌درصنوف‌ناس درمعاد ، ورساله‌یی‌دروحدت وجود ، برای نقل در منتخبات فلسفی ، انتخاب نمودیم ، وازشرح وتحریر عقاید وتوجیه افکار وتعلیق برآراء منقول ، خودداری می‌نمائیم چون‌بااین روش درمتجاوز از (۲۰) مجلد نیز ممکن‌نیست‌از (۴۰) فیلسوف منتخباتی تهیه نمود (۱)

---

(۱) ملامحسن فیض در مسائل مهم فلسفی اکثرعبارات موجوددرکتب‌استادخودملاصدرا را نقل می نماید باآنکه خود ، درانشاء کلمات حکمی وعرفانی مهارت دارد واین معنا از آثار اودرشرح احادیث وتألیف‌کتب دراخلاق‌وتفسیر وتأویل‌آیات قرآنی معلوم وهویداست

فیض درمقام شرح اخبار **اصول کافی** ، درمواردی که بیان ملاصدرا را جهت تحقیق درمطلب کافی‌نمیداند باقلمی شیوا وبیانی رسا حق‌کلام را ادا نموده‌است . فیض در تحریر مسائل عرفانی توانا وتحریر او ، روان ولسان وی فصیح ونوشته‌های او درعربی وفارسی، کم‌نظیراست .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة فی صنوف الناس عندرجوعهم الی دارالبقاء للعالم النحریر الشیخ حسین التنکابنی (قده)*

الحمدلله المتوحد فی ذاته ، المتفرد فی دیمومة صفاته ، والمتمجد بالسلطنة والتدبیر ، والمستأثر فی اجراء قلم القضاء علی الواح التقدیر والتصویر . والصلوة علی صفوة الامکان ، و خلاصة الاکوان ، و زبدة الأرکان - محمد صلی الله علیه وآله وعلی اهل بیته الذین هم مصابیح الدجی ونجوم الاهتداء ، صلوات الله وتسلیماته علیهم مادامت السماوات العلی ورجحت الأرض السفلی .

وبعد - فقدکنت متأملاً فی بعض الأسحار فی باب احوال صنوف الناس عند رجوعهم الی دارالبقاء والقرار ، فلاح علی قلبی القریح ، ووضح لخاطری الجریح انه علی ستة اصناف ، ولکل صنف منها نحو من احوال السعادة اوالشقاوة ؛ بیانه مبنی علی مقدمة هی ، ان العوالم منحصرة فی ثلاث ، **عالم عقلی** وهو عالم المجرد المحض المسمی بعالم الجبروت لإنجبار النقص الناشی من الإمکان بفعلیة الوجوب الحاصل من تمامیة ذاته تعالی ویسمی ایضاً بعالم اللاهوت لکمال التأله والارتباط بالإله تعـ.. لمن هو فی هذا العالم الذی هوبریء عن اللهو والبطلان ، ومصون عن الغفلة والنسیان .

وعالم خیالی منفصل وهو الذی یکون الخیال المتصل الانسانی مرتبطا به ، ویسمی بعالم الأشباح لتحقق الاجسام والاشباح اللطیفة المجردة بنحو من التجرید فیه ویسمی ایضاً بعالم ابرزخ لکونه متوسطاً بین التجرید التام والتجسم المحض .

---

* این رساله جزء رسائل خطی است که درزمان نزدیك بعصر مؤلف نوشته شده است .

وعالم حسي يكون مافيه ممايناله الحواس ويسمى ايضاً بعالم الناسوت لوقوع النسيان فيه ، كان منغمراً فيه ومتعلقاً به . واما بيان تحقيق هذه العوالم لانه ماصدر عنه تعالى اولاً العالم العقلى ، وهو عالم الجواهر المجردة من الملاءكة المقربين ، والعشاق الوالهين بكمال بارئهم –تعالى شانه- لان هذا العالم فى غاية الشرف والبهاء ، و نهاية التجرد والانجلاء فهو الاليق بأن يكون اول الصوادر ، والأليق واجب فى نظام الوجود. وايضاً صدرمنه سبحانه العالم الحسى الأدنى اعنى العالم الأجسام ونشئة الظلمات ، وهو على مراتبها اخس النشئآت وارذلها ، فيجب –ح- صدورعالم متوسط بين العالمين اعنى : عالم الاشباح والنشئه المثليه المنفصله ، والايلزم نزول الوجود من المرتبة العالية اى عالم التجرد الى العالم الأخس من دون المرور الى العالم المتوسط المثالى وهذاليس الاالطفره المعنوية، وكماان الطفرة الحسية باطلة بالوجدان والبرهان فكذا هذه المطفرة النزولية الوجودية ، من غير فرق كمالايخفى على البصير ، فيجب وجود هذه العوالم المسمى بالانسان الكبير . وبازاء هذه النشئآت الثلاث ، اقتضت عناية الله ايجادمظهرلهااى لنشأة الانسانية المسماة بالعالم العقلى الصغير ، ففى بنى نوع الانسان يتحقق تلك العوالم الثلاث ، اى العالم العقلى بحسب روحه بعد التكميل و تحصيل المعارف . والعالم المثلى البرزخى بحسب الخيال الذى معه ، بل هوعينه ، ان لم يكن من اهل العرفان . والعالم الحسى بحسب جسمه وبدنه .

فبعدما تقررت تلك المقدمة فنقول : ان الانسان المحشور يوم النشور على ستة اقسام واصناف . لان روحه اذاكمل باليقين ، والعرفان وتنزه عن لوث الكدورات و العصيان، صارعالماً عقلياً مضاهياً بالملائكة ويكون معها فى العالم العقلى، وهذا الانسان عارف بالله كامل موحدمن خلص اوليائه من الأنبياء والمقربين المعصومين ، اوالمقربين الذين لايكونون من اصحاب العصمة ، وهذه الفرقة فرت بحسب رتبتهم من الجنة فضلاً عن الجحيم . فهم على درجات وعلى تفاوت درجاتهم مسرورون باللذات العقلية ، و مبتهجون بنعيم الجنة من القصور والفواكه والثمار والسُّرر والأنهار .

وهذا الصنف من الانسان منقسم الى صنيفين ، اصحاب العصمة صلوات الله عليهم اجمعين وغيرها من اهل العرفان . واذالم يستكمل هذا الوجه اى لم يتصف بنهاية العرفان وغاية الايقان بالله وبصفاته وصنعه وملائكته واسراركتبه ، وهولايخلو اما

ان یکون مسجوناً بسجن الطبیعة، ومغلولاً باغلال التجسم ، ومقیداً بسلاسل النشأة الحسیة ، فهو مبعدعن روح دارالقرار ، ومحروم عن نعیمهما ، فهوالانسان الحسی ، المتنکس راس قلبه الی عالم التجسم ، فهذه الفرقة من الانسان تکون من اصحاب النارالذین هم فیها خالدون ، لأن همتهم الاخلاد الی ارض الطبیعة ، فالشرك والطغیان والکفر والعصیان مع تجرد روحهم؛ ولوکان تجرداً بحسب النشأة المتوسطة البرزخیة، فلاینتفعون من سعادة تلك النشأة التی بالذات سعةرحمةالله تعالی للرحمة والراحة والسرور ، بل ینالون ما لایناسبها بالذات بل مناسب وواقع بالعرض من انواع العذاب من النار والزمهریر والعقارب والحیات والسعیر . واما ان لایکون کذلك فهو ایضاً لایخلوا ماان یکون مع الایمان بالله ورسله وکتبه وکونه مجتنباً عن المعاصی ، اولایکون کذلك ، **والاول** هم الزهاد من العباد من اصحاب الیمین . **والثانی** ایضاًعلی صنفین ، لانه امامع الایمان مرتکب للکبائر من الذنوب من غیرتدارك فهو المؤمن العاصی المخرج من النار بعدالمکث فیها بحسب تفاوت الذنوب -کماً وکیفاً- ، وبعدالخروج یکون من اصحاب الیمین (ایضاً) کالفرقةالأولی . اولایکون فیه ایمان ولاعصیان لعدم صلاحیة ارواحهم نشأةالتکلیف کالأطفال مطلقاً للمؤمنین اوالکفار وکالمجانین فهم علی درجاتهم تابعون لأصحاب الیمین و خدام لأهل الجنة ، فیکون صنوف الانسان مع حالاتهم علی ستة -٦- حالات[1] . والله اعلم بحقایق الأمور (من مؤلفات الشیخ الفاضل الشیخ حسین التنکابنی قدس سره العزیز) .

١- ازاین رساله درکتابخانه مجلس نیز نسخه‌یی موجوداست

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله الذی هو نور السماوات والعقول والنفوس، وظهور ارض الاجرام واعراضها المحسوس ، الذی اشرق بشروق ذاته التائهین فی بیداء الظلمة والبطلان الی فضاء عالم الوجود والنور ثم هدی بنصب رایات الارشاد ورسم آیات طریق السداد الی دار ابائنا العلویة و مقرها وهو محل الابتهاج وموطن السرور .

والصلاة علی مجمع بحری الوجوب والامکان ، وخلاصة الاملاك ، وزبدة الافلاك والارکان ، سیدالانس والجان [محمد] وآله وعترته الذین هم وسائل للوصول الی نعیم الجنان .

وبعد فیقول اقل الخلیقة الراجی عفو ربه والغفران **شیخ حسین بن ابراهیم التنکابنی** محی ذنوبهما وستر بذیل صفحه عیوبهما : قد اختاج فی خاطری ان اکتب شیئاً فی باب وحدة الوجود مع کثرة تجلیاته وتشعب نزولاته ، من غیر ان یکون الوجودات المقیدة اموراً موهومة بلاتقرر وثبات ، کماهو المنقول من بعض[1] اهل التصوف ، فان الامر علی هذا [لیس] الاالسفسطة ، للزوم کون السماء والارض والجنة والنار و الحشر والبعث کلها خیالات محضة ، وبطلانه غیرخفی . فالبرهان الیقینی الدال علی هذا اعنی : وحدة الوجود من حیث هی وجود اعنی صرف المنزه عن قیود الماهیة

---

(۱) عوام از متصوفه که حق را مانند کلی طبیعی درافراد ، محصوردانند ، وازبرای هویت واجبی ، حقیقت وجود ، مقام ومرتبه‌یی ، منزه ازقیود عدمیه ، قائل نیستند ، و حق اول بنابراین دروحدت وکثرت تابع ماهیات ودر تغیر وحدوث ، عین حوادث وبل که ، حقیقت واجبی نفس وجود محرکات ومتحرکات است .

وتشابك العدم والنقصان والصريح الخالص عن ممازجة الظلمة والبطلان ، يقتضى تمهيد مقدمة وهى :

ان الوجود موجود بنفس كونه وجوداً ، وغيره من الماهيات فى الموجودات الممكنة موجودة به ، كما ان الأشياء المظلمة تستنير بالنور ، وهو نفس كونه نوراً منور ، والا يلزم التسلسل ، وصدق المشتق لايوجب قيام مبدء الاشتقاق حتى يلزم من كون النور منوراً ، قيام نور آخر ، كما ان الخط طويل والطول نفس الخط ، وامثال ذلك . فمناط موجودية الشيء وفعليته نفس الوجود ، والموجود بنفس كونه وجوداً ، لابقيام وجود آخر ، الابا عتبار العقلى ، وهذا لايوجب ان يكون وجودات الممكنات واجبات الوجود كمايتوهم ، لان وجود الواجب ضرورى على اطلاق ازلاً من غير مدخلية تاثير الغير فيه بوجه من الوجوه ، بخلاف الوجودات الممكنة ، فان ضرورة كونها وجودات وموجودات انمايكون بعد تأثير العلّة ومدخليته فيها ، فالقضية المعقودة فى وجود الواجب وجود وموجود بالضرورة الازلية على الإطلاق ، والتى معقودة فى قولنا : وجود الممكن ، وجود وموجود بالضرورة ، ضرورية مادام الذات بعد مدخلية تأثير العله وتجليها فيه ، فضرورة وجوده بعد الجعل والتأثير . وتقرر هذا الوجود فى مقام التقييد والنقص المنتزع منه ، المتصفة بالامكان ، لايوجب ان يكون واجباً بالذات ، لان وجود الواجب القيوم صريح عن شوب النقيصة وممازجة الماهية وظلمات القصور ، بل هو صرف الوجود وبحت النور ، فلا مدخلية لتأثير الغير فيه بوجه من الوجوه ، لعدم تلبسه بنحو من القوة حتى يحتاج الى مخرج منها ومؤثر فى فعليته .

واما الدليل على موجودية الوجود فى الاشياء وعدم كونه من الامور الاعتبارية الانتزاعية المصدرية كما هو المتداول بين الجمهور على ما هو مذهب استادنا (قدس سره) ويستفاد من مصنفاته : ان الشيء الموجود المترتب عليه اثر يمتازبه عن المعدوم فى الاعيان ، لايخلو اما ان يكون نفس الماهية من حيث هى ، اومع ضميمة اخرى حتى بها تترتب عليها الآثار ، فان كان الاول ، يلزم ان يكون الماهية مع خلوها عن القيود ، مقيدة بكونها مؤثرة ، وهو اجتماع للمتنافيين .

فان كان الثانى اعنى : كونها مع ضميمة ، فلايخلو (حينئذ) من ان يكون الماهية

فی‌الاعیان بتأثیرالجاعل مع امرآخر ، وخرجت من‌الاطلاق الی‌الحیثیة التی بهایکون مخالفة للحالةالاولی ، فلا نعنی بالوجود وکونه موجوداً فی‌الاعیان الاهذا ، غایةالامر ان‌لایکون عروضه لها ، فیها ، بل بمجردملاحظةالعقل ووجدانه‌له مغایراً لها بنحومن المغایرة کمغائرةالفصل للجنس لابحسب الاعیان ، ولا فی‌الواقع ، فانه مخلوط فیهما مع‌الماهیة بل‌نفسها ، بان یکون‌الوجود فی‌الاعیان اصلاً ، والماهیة مرتبة من‌نقصه، وظل‌له ، وتنتزع منه ، لان وجودالشیء وفعلیته محققة ومؤکدة بان یکون به‌الشیء ذاتاً ، لابمفهومه ، لان‌السلطان مثلاً لیس بـالمفهوم سلطانا ، وکذا غیره من‌الأمـور المحققة والذوات‌المتأصلة ، اوماخرجت تلك‌الماهیة‌الموجودة به من حدالاطلاق‌و الابهام‌الی مرتبة یکون منشأ للاثر ، فیلزم ان‌یکون الماهیة قبل‌الجعل وبعده عـلی السواء ، وهوظاهرالبطلان .

واما قولهم : بان مناط موجودیةالشیء فی‌الخارج جعل‌الجاعل لها فیه علی‌وجه یمکن انتزاع‌الوجود فالخارج ظرف للوجود لاالاتصاف ، ـلایسمن ولایغنی عن جوع شیء ، لان‌الجاعل لها بهذه‌الحیثیة لایخلو اماان یکون تلك‌الحیثیة مع‌الماهیة فی الخارج بان یحصل فیه من‌الجاعل شیء غیرنفس‌الماهیة ولوکانت المغایرة بینهمـا بحسب‌التحلیل‌العقلی لابحسب الواقع‌اولا؟ والثانی یقتضی ان‌یکون القضیة‌المعقودة فی‌قولنا : الانسان موجود فی‌الخارج ، خارجیة کمالایخفی . والاول یوجب‌المقصود، لانالانعنی بالوجود الاکونه منشأ للاثر ، وهو نفس ذلك‌الحیثیة‌الخارجیة ، لان مفهوم تلك‌الحیثیة کسائرالمفهومات لایکون ممایترتب علیه‌الأثر فیما صدق علیه مفهوم تلك‌الحیثیة ،فهو موجود ووجود من غیرزیادة وجودآخرالاباعتبار کما عرفت ، و من غیران یکون‌عروضه‌لها من قبیل‌العروض الاعراض‌الخارجیة لموضوعاتهاکالسواد وغیر ، حتی یلزم تقدم‌الشیء علی نفسه ، اوالتسلسل‌المستحیل ، بل هذاالعروض لیس الابضرب من‌التحلیل‌العقلی ووجدان العقل‌له مغایر الماهیة بوجه ، وان‌کان فی‌الخارج بل فی‌نفس الامرعینها . فثبت من هذا موجودیةالوجود فی‌الاعیان .

وایضاً : لولم یکن‌الوجود موجوداً فیها ، یلزم ان‌لایتحقق‌الماهیات الامکانیة فی الخارج ، وبطلان‌التالی مستلزم لبطلان‌المقدم . بیان‌الملازمة انه لماکان‌الوجود عین التشخّص علی ماذهب الیه‌المعلم الثانی واستادنا صدرالمتألهین (قدهما) وقد تقرر

فی مقره : ان الشیء مالم یتشخص لم یوجد . ای مالم یکن مصداقاً للتشخّص ، و المتشخص بماهو متشخص ، لم یصدق علیه انه وجود وموجود وتقرر ایضاً لان ضم المعنی الکلی بالکلی ، ولوکانت الفضم ، لایفید التشخص والهذیة التی بها یمتاز الشیء عن جمیع ماعداه، وان کان مفیداً للتخصیص من غیر الانتهاء الی التعین التشخصی فلولم یصل الماهیة فی الخارج الی هذاالحد من التقیید والتخصیص لم یوجد فیه، وهذاالحدالذی تصل الیه الماهیة الکلیة المشترکة ، لیس الاعین الوجود ، بناء علی اتحاد التشخص والوجود ذاتاً ، والمغایرة بینهما بمجردالإعتبار .

وکون الماهیة من تأثیر الجاعل فی الخارج ، من دون تحقق مابه التشخص فیه بحیث یمکن انتزاع التعین والشخصیة منها ، مع عدم تحقق شیء آخر وراء نفس الماهیة ، کماذهب الیه الجمهور . مما لایذعن به العقل المستقیم ، وهذا مثل ان یقال: ینتزع من السلطان ، السلطنة الخارجیة ، حتی یکون هوسلطاناً ، ولاینتزع من الجدار، اوغیره ، ممالم یتصف بالسلطنة ، ومع هذاالاثر ولاعین لها فی الخارج ، وکونه فی الخارج بحیثیة سلطاناً ، حتی یمتاز عن غیره ، ممّن یتصف بها، لایتصور الابان یکون سلطنته موجودة فیه ، ومثلهاالوجود والتشخص . غایة مافی الباب ان الفرق بین تلک الحیثیة ، وحیثیة الوجود الذی هو عین التشخص ، ان الاولی موجودة بوجود غیروجود الموصوف بخلاف الثانیة ، فانها عین وجوده وتشخصه ، وهما موجودان و متشخصان بذاتهما من غیرزیادة وجود وتشخص آخر الابالإعتبار ، فلایلزم التسلسل فی شیء من الوجود والتشخص ، کما هومشهور وعندصریح العقل . وبعدما تقررت هذه المقدمة فنقول : لماتکثرت الوجودات الامکانیة المتشخصات بانفسها وهی بعدم کونها صرف الوجود وبحت النور ، وممازجتها بوجه ، ولو وجوه الکثرة والترکیب ، فیجب انتهاء هذه المقیدة المتشابکة مع غیر الوجود وهوالنقص والقصور اللذین بمنزلة الجزء للوجودات الممکنة ، الی وجود صرف مبری عنهما وهو المسمی بالوجود المطلق والصرف ، لانه وجود محض بلاممازجة بوجه من العدم وفقدالفعلیة ، ویکون علی کل وجه وجوداً وفعلیة عنی من حیث الذات والصفات الکمالیة کلها بمعنی انه موجود الذات علی الاطلاق ازلاً وابداً بنفس الذات بلامدخلیة لتأثیر الغیر فیها ، وکذاموجود العلم علی الاطلاق بالنسبة الی جمیع الاشیاء فی مرتبة ذاته من غیرمدخلیة الغیر فیه ،

وكذا موجود القدرةوالارادة بالنسبة الى جميع المقدورات والمرادات ، على معنى انه فى مقام انيته وذاته المقدسة قادر بالقدرةالتى لايشوبها عجزبوجه ومريد فيه بالارادةالتى لايعتريهاتردد، وكذا فى باقى الصفات الكمالية الذاتية . ونسبة هذاالوجود الصرف المطلق الى هذه الوجودات المقيدة لايمكن بالجزئية بوجه ، لابان يكون جزءً خارجياً ، ولاتحليلياً علقياً ، لان كليهما يوجب احتياج الواجب الذى هو صرف الانية والوجود ، وهوباطل خلفاً للوجوب ، للزوم كون الواجب تعالى ممكناً (تعالى الله عن ذلك) فيجب ان يكون نسبة هذاالوجودالبحت الى الوجودات المقيدة على سبيل الانبساط والتجلى فى مجال التقيدات ، والمراد بهذاالانبساط والتجلى ان وجوده الواجبى الصرف المعرى عن ظلام العدم مع شخصيته وكمال فعليته من جميع الوجوه، يظهر فى جميع المراتب النازلةالمقيدة الامكانية من غيران ينزل هو وينقص عن مرتبتةالكاملة على الاطلاق ، بل هوفى مرتبة ذاته خارج عن كل شىء ، وان لم يخرج شىء منه . فسبحان الذى لايخلوعنه عين ، وهو فى علو مجده خال عن الجميع ، و خارج عن البين ، وهذا هوالتوحيدالذاتى .

وايضاً : لما تحققت الافعال المقيدةالامكانية ، فيجب انتهاؤها الى الفعل المطلق الصرف ، بمعنى عدم مدخلية تأثيرالغير فيه بوجه ، وعدم مقارنته مع نحومن القوة والاحتياج ، فهذاالفعل والفاعل المطلق بماهو فاعل مطلق ،يجب ان ينبسط فى تلك الافعال المقيدة ويرتبط بها بوجه التقويم ، لانه مع عدم ارتباط تلك الأفعال وتعلقها به، ومدخلية تأثيره وتجليه فيها ، لايكون لهارسم ولااسم ، بل متوارية فى مطمورة البطلان ، فكل نعل من الافعال ، من كل اثر من الآثار ، فى سلسلةالعرضيةالامكانية، مستهلكة فى فعله بالذات ، وكونه فاعلاً مؤثراً على الاطلاق ، وان كان فى السلسلة الطولية وتجليه تعالى من حيث فيها ، بعضها متوقف على بعض ، كاحتياج ظهور اثرالحرارة والبرودة مثلاً فى عالم التحقق والتقرر الى النار والماء ، كاحتياج ظهور آثار قدرة القادرين اليهم وعلى ذواتهم ، وسائرالاسباب المنتهية الى مسبب الأسباب، وقدرته وتأثيره الذى هوناظم مراتب الوجود ، ومفيض الخير والجود ، وهوتوحيد الافعال .

ولاشك ایضاً فی تحقق صفات‌المقیدة الامکانیة التی هی روابط لوجود الافعال الممکنة، وهی‌لتقیّدها وعدم استقلالها یرتبط الی‌الصفات المطلقة الصرفة‌الواجبة، المتجلیة والمنبسطة فی تلك‌الصفات‌المتکثرة . وهذا هوالتوحید فی‌الصفات . ففی الوجودات ذات صرفة مطلقة واجبة ، فهی نفس‌الوجود علی‌الاطلاق ، وکذا فاعل مطلق صرف بالذات ، وکذا ذوصفة وصفة صرفة واجبة بالذات. ولاشك انه امتنع تعدد صرف‌الوجودالذی هونفس ذاته تعالی ، وکذالایجوز تعدد لوازمه من‌الصفة والفعل‌اللذین هما ایضاً من باب‌الوجود ، بل نفس صرف‌الوجود ، لان التمایز بجهة موجبة لوجود امردائر کمالی یوجد فی‌کل واحد من‌المتعدد غیرماهو موجود فی الآخر منه یقتضی تحقق امرآخرووراء هذاالصرف من‌الوجود بالذات ووراء صرف الوجود وبحته ولوازمه من‌الصفات والافعال ای مبدئها اعنی کونه‌تعالی فاعلاً للافعال التی هی ایضاً نفس صرف‌الوجود ، ومغایرتها له‌لیست الابمجردالاعتبار لایکون الابممازجة‌العدم والنقصان ، المستترعنها الوجودالصرف الواجبی ، فیجب ان‌یکون تلك الامورالثلاثة التی هی‌بالذات وعلی‌الاطلاق ، راجعة الی حیثیة بسیطة وامر واحد ، اعنی صرف‌الوجودالذی هونفس ذاته‌تعالی البسیطة من غیر تکثرفیها بوجه من‌الوجوه الابمجردالاعتبار ، فالواجب تعالی شأنه مع تعالیه عن‌الحلول‌والسریان ، بذاته وصفاته وافعاله ، ای بحسب‌کونه فاعلاً بالذات ؛ منبسط فی هیاکل جمیع الاشیاء انبساطاً معنویاً خارجاً عن طورالعقل البحثی من‌الذوات والصفات والافعال الامکانیة . فهذا توحید الذات وتوحیدالصفات وتوحیدالافعال ، ومن لم یبلغ الی هذه‌المرتبة من‌التوحید ، فهوهائم فی تیه‌الحیاة ، ولم‌یکن من‌الموحدین بالحقیقة. والله‌اعلم بحقایق‌الامور وهو ونی‌السرور والمنقذمن اسربلادالغرور .



قوام‌الدین حکیم
محمد رازی

- ۱۲ -

دانشمند بزرگوار **قوام‌الدین محمدرازی** (طهرانی) یکی ازتلامیذ عالیمقام حوزه فلسفی اصفهان وازمدرسان حکمت‌دردوران صفویه‌است که مدتها بحوزه‌درس حکیم‌دانا **ملارجبعلی تبریزی** (م ۱۰۸۰) حاضر شده‌است ودر فلسفه بمشرب استاد خود متعبداست ودر عصر خود آثارشیخ‌رئیس راتدریس می‌نمود،سبك‌فلسفی‌او، همان‌طریقهٔ حکمت‌مشایی‌است‌بانضمام مطالبی ازآخوند ملارجبعلی که این مطالب مورد توجه واقع‌نشد وبعد ازگذشت زمانی قلیل مورد اعراض نیز قرارگرفت .

نگارنده درجلد اول منتخبات‌فلسفی ، مطالب زیادی ازمباحث مختلف فلسفی از ملا رجبعلی آورده وپیرامون افکاروی نیز مطالبی نوشته‌ام

باید این معنی معلوم‌باشد که غرض حقیر ازتألیف منتخبات فلسفی وجمع آثاروافکار **حکما** وعرفای ایرانی چهارقرن ، فقط احیای آثاراین اکابر وترویج افکار آنان می‌باشد، ازجمله این‌اکابر ، آخوند ملارجبعلی‌است که سالیان متمادی درحوزه علمی بزرگ اصفهان عهده‌دار کرسی تدریس بود وتلامیذ زیادی ، تربیت نمود .

درضمن نقل افکار اوباعبارات موجود درآثارش ، مقایسه‌یی نیز باافکار دیگران بعمل آوردیم ودراین بین مناقشاتی نیز بافکار او واردکردیم ودر مقام ایراد ، بدون دلیل حرفی نزدیم وذره‌یی فضائل اورا انکار نکردیم[۱] .

---

(۱) اصلاً به‌تصور نمی‌رودکه انسان درصدد اهانت وياغرض‌ورزی نسبت به‌عالم بزرگی برآید که چند قرن قبل‌ازما میزیسته‌است و روح ملکوتی او بعالم جبروت پیوسته‌است واز مردان با تقوی و اهل حق وحقیقت بشمار میرود وسالیان متمادی برمسند افادت وافاضت تکیه زده واز افتخارات

←

ازبرای آنکه درست حق آن فیلسوف‌بزرگ‌را رعایت نموده باشم ، ازشاگردان معروف او که مروج افکار اوبوده‌اند آثاری انتخاب نمودم تامعلوم شودکه ملارجبعلی در افکار فلاسفه بعدازخود چه اندازهٔ تأثیر داشته‌است . یکی از شاگردان معروف ملارجبعلی همین قوام‌الدین رازی‌است ، مؤلف کتاب معارف‌الهیه –پیرزاده– یکی دیگر ازشاگردان واساتید حکمت بعداز ملارجبعلی‌است و صاحب **اصول‌الفوائد ملاعباس مولوی** نیز ازشاگردان ملارجبعلی وازمدرسان حکمت بشمارمی‌رود ، اصول‌الفوائد ازآثار مولوی‌است .

این‌امر باید روشن باشدکه در آثارملارجبعلی مطالب نامأنوس زیاد بچشم می‌خورد ، و اظهار نظرهای او متحمل مناقشات زیاداست لذا نگارنده متعرض این اشکالات‌شده است واگرکسی این مناقشات را وارد نمی‌داند ، قلم دردست بگیرد وجواب‌بدهد ودر مقام انتصار ازاین عالم بزرگ‌برآید وحقیررا نیز ارشاد نماید .

شیخ عنایت گیلانی معاصر **میرزا محمد صادق** اردستانی ومدرس **حکمت اشراق** وشرح **فصوص** عارف عصرخود ، **میر سیدحسن طالقانی** ، ازتلامیذ میرقوام‌الدین حکیم‌است واین شیخ عنایت یکی از مدرسان بزرگ حکمت مشایی درزمان خود بود . نگارنده حواشی مختصری ازگیلانی برشفا دیده‌ام که حکایت از تجرد ودقت نظر مؤلف می‌نماید .

→ عالم علم بحساب می‌آید وشاه‌عباس صفوی «انارالله برهانه» مجالست اورا مغتنم میشمرده است و بمنزل اومیرفته‌است و اورا مورد عنایت خاص قرار میداده‌است .

اگر درمقام تحریر افکار ملارجبعلی درصدد تزییف مناقشات واشکالات او برملاصدرا برآمده‌ام واشکالات او را وارد ندانسته‌ام ، ودربرخی ازمسائل حکمی افکار اورا نپذیرفته‌ام این‌عقیده حقیر است واگر انسان جانب فکری فیلسوفی را برفیلسوف دیگر ترجیح داد ، این معنا مستلزم آن نیست که اعمال غرض شده باشد ویا قصد شهرت داشته باشد مگر به‌این قبیل مطالب عموم مردم توجه دارند که ازاین ناحیه شهرت حاصل شود تازه ازشهرت چه عاید انسان میشود ، مهم انجام کاری است که خدمت محسوب میشود ، وموجب ثواب اخروی گردد چه‌آنکه عاقبت مرگ فاتح مطلق‌است .

منظور حقیر ازتألیف این‌کتاب وچاپ کتب و رسائل حکما وعرفای ایرانی در چهارقرن اخیر ، آنستکه براهل تحقیق معلوم شود بزرگترین محققان ازحکما وعرفا دراین چهارقرن ازایران عزیز برخاسته‌اند ودرحالتی‌که‌درسایر ممالک اسلامی‌حوزهٔ فلسفی قابل توجهی وجود نداشت وسهم ایرانیان دراحیاء ورشد فلسفه بمراتب بیش‌از سهم همه ممالک اسلامی‌است . این رساله را مؤلف خود از عربی بفارسی ترجمه نموده‌است ، ازحیث مطالب این رساله باعتبار مشرب فلسفی متحمل مناقشات زیاد میباشد ، نگارنده جهت احتراز از تطویل کلام از تحریرحواشی براین‌رساله خودداری می‌نمایم .

بسم الله الرحمن الرحيم

شکر وسپاس مـر خدایراکه‌نمود بما راه‌راست‌را ، ودرود وسلام بربهترین‌خلق او محمد وآل‌اواجمعین .

اما بعد بدان بدرستی وتحقیق‌که هرعلمی را ناچاراست ازسه چیز که اگر یکی ازاین سه چیزنباشد آن‌علم نخواهدبود ، موضوع ومبادی ومسائل .

موضوع هرعلمی آنست‌که بحث‌کنند درآن‌علم ازاعراض ذاتیه او ، و مبادی هرعلمی آنست‌که دانستن مسایل آن‌علم‌مو قوف باشد بدانستن‌آنها ، وآنچه‌دانستن مسائل موقوف‌است باو ، یا ازتصورات‌است یا ازتصدیقات ، اگر از تصوراست یعنی مبادی یاتصور ماهیت‌موضوع وجزء ماهیت اوست‌حدود موضوعه ، ویاتصور اعراض ذاتیه موضوع‌است که درآن علم اثبات می‌کنند ازبرای او رسوم موضوعه ، واگر ازتصدیقاتست یابیّن‌است بنفسه ، یابیّن‌نیست بنفسه . اگر بین‌است بنفسه علوم متعارفه ، واگر بین‌نیست بنفسه متعلم راظن برخلاف آن‌هست یانیست ، اگر متعلم‌را ظن برخلاف آن‌هست ، مصادرات ، واگر نیست ، اصول موضوعه.

ومسأله هرعلمی آنست‌که مطلوب‌باشد دانستن اودرآن‌علم ، وآنچه مطلوبست اودر هرعلمی اعراض ذاتیه موضوع آن‌علم یانوع موضوع او یاعرض‌ذاتی موضوع آن‌علم یانوع موضوع او یاعرض ذاتی‌موضوع او . پس قبل ازشروع درهر علمی لابداست ازتصور موضوع آن‌علم ، واجزاءآن ، وتصدیق بوجود موضوع‌آن‌علم . و اجزاءآن اگر بیّن‌است بنفسه ازعلوم متعارفه‌است‌واگرنه ازمسلمات[1] .

---

(۱) یعنی متعلم درآن علم باید مسلم داشته‌باشد ، ودلیل نخواهد ، زیراکه رد وبحث آن درعلم بالاتر باید بشود. لمحرره‌الجانی عمادالمحققین عفی‌عنه .

وبدان نیزعلوم مختلفه می‌باشد بالبدیهة ، خواه بعضی درتحت بعضی باشد و خواه‌نباشد ، وعلوم مختلفه‌را لابد موضوعات مختلفه می‌باشد ، وموضوعات‌مختلفه هرگاه بیـّن بنفس نباشد درتصور یادرتصدیق، محتاج خواهند بود به‌بیان ، وبیان هریك درآن علمی‌که موضوع‌است نمی‌شود ، زیراکه درآن علم ازمسلماتست . پس بیان اودر علمی دیگر خواهدشد بالضرورة ، وعلم دیگررا نیز موضوع‌است ، اگـر بیـّن‌نباشدبنفسه ، محتاج خواهد بود به‌بیان ، ناچار منتهی خواهدشد بعلمی‌که موضوعات جمیع علوم ومبادی جمیع علوم درآن‌علم مبیّن شود هم بعنوان تصور وهم بعنوان تصدیق ، بی‌واسطه یابواسطه ، وچنین علم‌را لابداست ازموضوعی که اعم موضوعات ومفهومات باشد ، ومفهومی اعم ازونباشدکه او بآن مفهوم متصور شود که‌اگرچنین بودی، آن مفهوم موضوع این‌علم بودی نه‌این . ومفهومی‌که اعم از همه مفهومات واعرف از همه مفهومات است واعرف از همه است وبمفهومی دیگر متصور نمی‌شود ، شیء‌است و وجود وموجود ، که اعم واعرف ازجمیع مفهوماتند، و بمفهومی دیگـر متصور نمی‌شونـد ، بلکـه جمیع مفهومـات در متصورشدن محتاجند باینها ، واینها متصورند بنفسها . پس موضوع این علم یکی‌ازینها خواهد بود بالضروره .

گوئیم : موضوع این‌علم وجود نمی‌تواند بود زیراکه موضوع این‌علم مفهومی تواندبود که بانضمام قیود ، موضوعات علـوم مختلفه شود ، ومحمول شود بـر موضوعات علوم ، واعراض ذاتیه تواند داشت ، کـه محمول شوند براو . وجود بانضمام قیود ، موضوعات علوم نمیشود ، ومحمول نمیشود برهیچ موضوعی از موضوعات،واعراض ذاتیه نمیتواند داشت ، که محمول شوند بر او ، پس موضوع این‌علم وجود نمی‌توانداود . موجود اگرچه محمول می‌شود برموضوعات ، وموضوع اعراض ذاتیه‌می‌شود ، امانه بما هوموجود ، بلکه بماهوشیء . زیراکه بالذات‌شیء بانضمام‌قیود ، موضوعات علوم‌می‌شود ، ومحمول می‌شود برموضوعات ، وموضوع مرمحمولات‌ذاتیه‌را ، مثل‌وجوب ، وامکان ، ووحدت وکثرت ، وجوهریت ذاتیه و عرضیه ، وکلیت وجزئیت ، وسایر احوال واحکام که ازبرای شیء می‌باشد بالذات ومحمول برشیء می‌شوند بالذات . لیکن‌شیء تاموجود نباشد ، موصوف بهیچ‌صفتی

ومعروض هیچ حالتی نمی‌تواند شد . لهذاگفته‌اندکه : موضوع درین علم موجــود است . اما حقیقةً وبالذات ، موضوع شیءاست بمعنی بدیهی ، ومراد از وجود ، بودن‌شیء ، وازموجود ، شیء وجوددار . وموجود بمعنای مذکور یاموجود فی‌نفسه است که مسؤول بهل بسیط می‌شود ، یاموجودکذا ، که‌مسؤول بهل‌مرکب می‌شود، وهریك ازاینهایا بالفعل‌است یابالقوه، وموجود بالفعل (مطلقاً) خواه‌موجودفی‌نفسه وخواه موجودکذا، یاضروراست وجود ازبرای اونظر بذاتش‌کرده ، یاضرورنیست؟ اگر ضروراست وجود ازبرای اونظربذاتش‌کرده ، واجب بالذات ، واگر ضروری نیست ممکن ، ومراد ازممکن درین مقام قابل وجود وعدم‌است . زیراکه ممکــن لفظیست مشترك میانهٔ قابل وجود وعدم ، وقابل وجود فقط ، وموجود بالقوه‌که ممکن بامکان استعدادی ، واستقبالی‌است. وممکن بمعنای اول قسیم واجب‌بالذات است ، وبمعنای ثانی لازم واجب بالذات ، وبمعنای ثالث قسیم موجود بالفعل . وممکن بمعنای اول‌را ممکن عام می‌نامند زیراکه توانائی‌اوعام‌است وجود وعدم را، وممکن بمعنای ثانی‌را ممکن خاص می‌گویند از جهت‌اینکه قابلیتش خاص بــوجود است وبس ، وذاتش نمی‌تواند که نَبــوَد ، وممکن بمعنای ثانی‌که خاص‌باشد لازم واجب بالذات‌است ببرهانی که ارسطو درتلازم قضایای موجهه فرموده‌است . و برهان اینست‌که : واجب ان‌یــوجد ، لازم دارد ممکن ان‌یوجد ، یعنی برهرچــه صادق‌باشد واجب‌ان‌یوجد ، صادق‌است براو ممکن ان‌یوجد ، که‌اگرصادق نباشد براوممکن ان‌یوجد ، صادق خواهدآمد براو لیس بممکن ان‌یوجد ، وبرهرچه صادق باشد بممکن ان‌یوجد ، صادق خواهدبود براو ممتنع ان‌یوجد ، لازم می‌آید که‌آنچه ضروری باشد بودن او ، ممتنع باشد بودن او ، واین محال‌است بالضروره . پس هرچه صادق باشد واجب ان‌یوجد ، صادق‌است براو ممکن‌ان‌یوجد بالضرورة. اگر گویند که : ممکن ان‌یوجد نیز لازم دارد ممکن ان‌لایوجدرا ، لازم می‌آید که آنچه ضروریاشد وجودازبرای اوبالذات ، تواند بودکه نبودبالذات ،واین‌نیزمحال‌است. گوئیم: ممکن ان‌یوجدی‌که لازم واجب ان‌یوجداست ، غیرممکن ان‌یوجدیست که لازم دارد ممکن ان‌لایوجد را ، بلکه ممکن ان‌یوجدیست‌که لازم دارد سالبهٔ ممکنهٔ معدوله ،وموجبهٔممتنعهٔ معدوله‌را که لیس بممکن ان‌لایوجد ، وممتنع ان‌لایوجد

باشد . بواسطهٔ اینکه ممکن لفظی‌است مشترك میان قابل وجود وعدم ، ـ چنانکه اشیاء کائنه فاسده‌اند ـ ومیان قابل‌وجود فقط ، ـ چنانکه امور ثابته‌اند ـ وممکن ان‌یوجد بمعنای ثانی لازم واجب ان‌یوجداست نه بمعنای اول ، وممکن بمعنای اول‌را ممکن عام می‌نامند ، وبمعنای ثانی راممکن خاص . اینست مجمل آنچه ازارسطو منقول است در منطق ـ فرفوریوس ـ و ـ فارابی ـ و ـ ابن‌رشد ـ وازین دانسته می‌شودکه مراد ارسطو ازواجب ان‌یوجد واجب بالذات‌است ، نه واجب بالغیر ، چه واجب بالغیر نظر بذات قابل وجود وعدم‌است . (هست خ ل) که ممکن عام باشد ، نه‌قابل وجود فقط که ممکن خاص باشد ، ولازم واجب ان‌یوجد ، ممکن ان‌یوجد بامکان خاص‌است ، نه بامکان عام ، چنانچه دانسته‌شود . پس هرچه واجب باشد وجود ازبرای اوبالذات خواه وجود فی‌نفسه ، وخواه وجود کذائی ، قابل وجود خواهد بود بالذات بقبول خاص . یعنی ممکن‌خواهد بود بالذات بامکان خاص ، ولهذااطلاق واجب‌الوجود برخالق اشیاء درقرآن مجید واحادیث وادعیه[1] منقوله ازائمه‌هدی وکلام حکما نشده‌است ، واین مخترع بعضی از متفلسفهٔ متأخرین‌است «تعالی‌الله عما یقولون علواً کبیرا» .

وممکن مطلقاً خواه بامکان خاص ، وخواه بامکان‌عام ، چون قابل وجوداست ، فاعل وجود نمی‌تواند بود مطلقا ، پس هرممکن محتاج‌است در وجود بفاعل ، خواه ممکن خاص‌که واجب بالذات نامند ، وخواه ممکن‌عام‌که واجب بالغیر . وفاعل‌ممکن مطلقا بماهو فاعل ، موجب ممکن وملزوم اونمی‌تواند بود ، یعنی ممکن مطلقا خواه ممکن خاص ، وخواه ممکن عام ، بفاعل بماهو فاعل واجب‌نمی‌تواندشد ، زیرا کـه ممکن خاص نظربذات چون قابل وجوداست وبس ، ونمی‌تواندکه نبود بالذات ، و ممتنع‌است‌که نباشد بالذات ، واجب‌است‌که باشد بالذات ، نه بفاعل ونه‌بغیر فاعل . یعنی بذات خود ضرورت دارد وجودرا ، نه بفاعل ونه بغیر فاعل ، وبفاعل موجود

(۱) نگارنده ازتمام این اشکالات درجلد اول منتخبات در مطاوی مباحث منقول از استاد مؤلف ، آخوند ملارجبعلی جواب داده‌ام . ایشان مثل استاد ، شیء را مشترك معنوی و وجود را ، مشترك لفظی میداند .

است دائماً ، نه بذات خود ، پس فاعل اوجاعل ماهیت اوموجد اوست ، چونکه قابل وجوداست بالذات ، نه موجب او . وممکن عام چون نظربذات می‌تواندکه نبود ضرورنیست وجود ازبرای اوبالذات، وبفاعل نیز ضرور نمی‌تواند بود - از جهت اینکه مفعول هرگاه نظربذات ، تواندکه نبود ، واجب نیست بالذات صدور او از فاعل ، وضرورنیست فاعل‌را نظر بذات ایجاد او ، بلکه فاعل نظربذات ، بدون آن مفعول می‌تواند بود ، ومادام‌که واجب نمی‌شود وجود او ، واجب نمی‌شود صدور ازفاعل ، وضرور نمی‌شود فاعل را ایجاد او ، چه وجوب صدور وایجاد ، فرع وجوب وجود مفعول‌است ، که اگر واجب نباشد وجود مفعول ، واجب نیست صدور ازفاعل ، وضرور نیست فاعل‌را ایجاد او . چنانکه امکان صدور وایجاد ، فرع امکان وجودِ مفعول‌است ، که اگر ممکن نباشد وجود مفعول ، ممکن نیست صدور او ازفاعل ، وممکن نیست فاعل‌را ایجاد او . پس اگرواجب شود وجود مفعول بفاعل بماهو فاعل ، لازم می‌آیدکه واجب باشد-نظربذات فاعل‌کرده-صدور مفعول ازو ، وضروباشد فاعل‌رانظر بذات،ایجاد مفعول ، وفاعل‌نظربذات، بدون مفعول نتواند بود ، لازم می‌آیدکه مفعول نیز نظر بذات نتواندکه نبود ، زیرا که مفعول نظربذات اگر تواندکه نبود ، فاعل نیز بذات بدون مفعول می‌تواند بود ، واین خلاف فرض‌است . پس ممکن مطلقا خواه ممکن خاص ، وخواه ممکن‌عام ، بفاعل واجب نمی‌تواند شد ، و فاعل هیچ ممکن ، او و ملزوم او نمی‌تواند بود ،بلکه فاعل هرچیزی موجد آن چیز وممسك اوست ، نه موجب وملزوم او . ولهذاباری تعالی را خالق اشیاء وممسك اشیاء گفته‌اند نه‌موجب وملزوم‌اشیاء چنانکه درقرآن مجید واقع‌است‌که «ان‌الله[1] یمسك‌السموات والارض ...» و «خالق کل شیء»[2] .

ودر کلام ارسطو در میمرهفتم ازاثولوجیا واقع‌است‌که «ان‌الاشیاء‌العقلیة‌یلزم الاشیاء‌الحسیة ، والباری الاول لایلزم الاشیاء‌العقلیة والحسیة ، بل هوممسك لجمعیها ...» هرگاه باری‌تعالی لازم نداشته باشد اشیارا ، ملزوم اشیا وموجب‌اشیا

(۱) س ۳۵ ، ی۳۹ . (۲) س٦ ، ی۱۰۲ .

نخواهدبود ، واشیا نیز لازم اوو واجب باو نخواهد بود ، واین مطلب بتفصیل در مبحث علت ومعلول مذکورخواهدشد ، ودرآن‌جا معلوم می‌شود کیفیت واجب‌شدن ممکن عام بحول وقوهٔ خدا .

بدانکه امکان برسه قسم‌است ، امکان قابل ، وامکان‌مقبول ، وامکان فاعل . وامکان قابل پیش ازوجود مقبول می‌باشد ، وباوجود مقبول می‌باشد . اما امکان قابل ، پیش ازوجود مقبول ؛ تهیؤ واستعداد اواست مقبول‌را ، واستعداد قابل مقبول‌را بسبب حالیست ازبرای قابل ، که قابل بآن حال مهیا ومستعد می‌شود از برای مقبول . وبالحقیقه استعداد قابل وامکان اواز برای مقبول ، بودن اوست بآن حال . یعنی امکان واستعداد قابل امری نیست ورای آن‌حال ؛ وهمان حال است‌که امکان استعدادی قابل می‌گویند ، وقابل را بسبب داشتن آن‌حال مهیا و مستعد مقبول می‌نامند ، واین امکان حال قابل‌است بالذات ، واگر نسبت داده شود بمقبول ، بالعرض خواهد بود ، وامکان قابل ، با وجود مقبول ، توانائی داشتن اوست مقبول را ، وتوانائی داشتن او مقبول را ، فرع امکان مقبول است ، وامکان مقبول ، حال مقبول‌است بالذات ، نه قابل وامکان مقبول . چون حال مقبول‌است بالذات ، باوجود مقبول می‌باشد ، چه مقبول پیش ازوجود ، نه ممکن‌است ، ونه ممتنع . وامکان استعدادی قابل ازبرای مقبول ، پیش از وجود مقبول‌است ، پس امکان مقبول ، غیر امکان استعدادی قابل است ، وامکان داشتن قابل مقبول‌را ، چون فرع امکان مقبول‌است ، وامکان مقبول باوجود مقبول‌است . امکان داشتن قابل مقبول‌را نیز باوجود مقبول‌است ، واستعداد قابل از برای مقبول چون پیش از وجود مقبول‌است ، امکان داشتن قابل مقبول‌را غیراستعداد اوست ازبرای مقبول ، ونیز استعداد قابل ازبرای مقبول ، حال قابل‌است بالذات. وامکان داشتن او مقبول راحال‌اوست بالعرض ، امکان مقبول‌را . پس‌استعداد قابل غیرامکان داشتن اوست مقبول‌را ؛ وامکانی‌که سابق‌است برضرورت قابل بما هو قابل ، امکان استعدادی است‌که حال قابل است بالذات ، نه امکانی که‌فرع امکان مقبول، و باوجود مقبول است دراو ضرورت قابل ،که مسبوقست‌بامکان‌استعدادی واستعداد نیزحال‌قابل‌است‌بالذات،نه‌فرع‌ضرورت‌مقبول. زیراکه ضرورت قابل‌بما هوقابل،استعداد تام‌اوست ازبرای مقبول، واستعدادمطلقاً خواه‌تام، وخواه‌ناقص،

حال قابل است بالذات ، و سبب امکان و ضرورت مقبول نیست ، و امکان داشتن قابل مقبول را ، چون فرع امکان مقبول است ،ضرورت داشتن قابل مقبول رانیز فرع ضرورت مقبول‌است، وضرورت مقبول فرع ضرورت قابل، وبضرورت او قابل‌است‌که استعداد تام‌اوست ازبرای مقبول، نه‌فرع ضرورت‌داشتن قابل‌مقبول را . و این در صورتیست که هر یك ازقابل و مقبول ممکن باشند بامکان عـام ، که اگرقابل ممکن باشد بامکان خاص، ضرورت او ازبرای مقبول، مسبوق نخواهد بود بامکان استعدادی ، بلکه بذاته ضرور خواهد داشت مقبول‌را ، ومقبول، لازم ذات او، و واجب بوجوب‌اوخواهد بود، وموجود خواهدبـود دائماً ازفاعل درو . و اما درصورتی‌که هریك ازقابل و مقبول ممکن است‌بامکان عام، ضرورت قابل از برای مقبول ازین حیثیت که قابل اوست مسبوق خواهدبود باستعداد سابق کـه باستعداد سابق ، قابل صورت لاحقه ازین حیثست کـه قابل اوست ، ضروری الوجود می‌شود مقبول بضرورت قابل ، ضروری‌الوجود می‌شود وموجود می‌شود ازفاعل درقابل . وازین دانسته شد مجملا که هرچه ممکن باشد بامکان عام یعنی قابل وجود وعدم باشد بالذات ، واجب می‌شود بوجوب ماده ، تا منتهی شودبماده اولی‌که ممکن‌است وجود ازبرای اونظر بذاتش‌کرده ، ونیز دانسته می‌شود بطریق اجمال‌که ممکن عام منحصراست بالذات بصورواعراض .

بدانکه امکان ووجوب مطلقا مؤخرند ازوجود مطلقا یعنی شیء تاموجود نباشد ممکن نخواهـد بود ، نه‌بامکان خاص ، ونه بامکان عام . وواجب نخواهد بود ، نـه بالذات ، ونه بالغیر . ازجهت‌اینکه امکان ووجوب مطلقا کیفیت وجوداست ، خـواه وجود فی‌نفسه ، وخواه وجود کذا ، کیفیت وجود مطلقا مؤخراست ازوجود ، پس امکان ووجوب مطلقا مؤخرند ازوجود ، وهیچ شیء ازاشیاء تاوجود نداشته باشد ممکن نخواهد بود ، نه‌عام وخاص . وواجب نخواهد بود ، نه‌بالذات ، ونه بالغیر . اگرچه در مرتبه وملاحظه عقل ، امکان مطلقا مقدم‌است بروجوب مطلقا ، ووجوب مطلقا مقدم‌است بروجود مطلقا ، لیکن شیء تاموجود نباشد حکم برونمی‌توان کرد مطلقا ، نه بذات وذاتی ونه بعرض وعرضی ، هرچند که ذات وذاتی مقدم باشند بروجود ، تقدم موصوف برصفت ، وتقـدم مابالذات برما بالغیر . وامکان فاعل

توانائی کردن‌اوست مفعول‌را ، وتوانای‌کردن اومفعول را فرع توانای شدن وبودن مفعول‌است ، که اگرمفعول نتواند شد ونتواند بود ، فاعل نیز نمی‌تواندکرد.

فصل [۱]

در توضیح آنچه گفته‌اند اورا متاخرین ـ درتقسیم موجود بواجب وممکن وتحقیق حق در او

بدانکه بدرستی وتحقیق ، که درقسمت هرمعنی ازاقسام ، لابداست از تصور مقسم ، وصدق مقسم براقسام ، که‌اگر مقسم متصورنباشد ،قسمت لفظی خواهد بود بچند لفظ ، یاقسمت لفظی خواهدبود بچند معنی . هرگاه اقسام متصورنباشد، واگر مقسم متصور باشد وبراقسام صادق نباشد ، قسمت معقول نخواهد بود . مثل اینکه قسمت‌کنیم جوهررابکم وکیف . واگربریك قسم صادق باشد نیزقسمت صحیح نخواهد بود ، بلکه منحصر خواهدبود مقسم درآن قسمی‌که صادق می‌آید براو . پس در تقسیم موجود بواجب وممکن نیز لابداست ازتصور موجودکه مقسم است ، وازصدق اوبراقسامش‌که واجب وممکن‌است .

گوئیم : بالضروره موجود بمعنای چیز وجوددار ، که موضوع این علم‌است ، منقسم می‌شود بواجب وممکن ، وواجب وممکن موجودند بهمین معنی ، که اگر موجود بمعنای دیگر باشند درتحت موضوع این‌علم ومسأله این علم نخواهد بود ، لیکن درتحت موضوع این‌علم ، ومسأله این علمند ، پس موجودند بهمین معنا ، وهر چه موجود باشد باین‌معنا ، قابل وجوداست ، وهرچه قابل وجودباشد ، محتاج است دروجود بفاعل ، پس واجب وممکن قابل وجودند ومحتاجند در وجودبفاعل، وفاعل ایشان موجودبه‌این معنا و قسم موجود باین‌معنا نخواهدبود بالضروره ، وقول شیخ که واجب‌الوجود بذاته علت ندارد ، اگر مراد ازواجب بذاته چیزیست که نظر بذاتش کرده ضرور باشد وجود ازبرای او ، البته چنین چیز محتاج‌است بفاعل از جهت‌اینکه چیز وجوددار مطلقا ـ خواه بعنوان ضرورت ، وخواه بعنوان امکان ، قابل وجوداست ، وقابل وجوددر وجود ، محتاج‌است بفاعل ، پس چیز وجوددار ، مطلقا ، در وجود محتاج‌است بفاعل .

اما اینکه چیز وجوددار مطلقا قابل وجوداست ، ازجهت اینکه وجود نه عین چیزاست ، ونه جزء چیز ، بلکه حال چیز ، وعارض چیزاست ، وچیز معروض اوست ، ومعروض هرحال ، قابل آن‌حال‌است ، خواه آن‌حال ، ضرور باشد از برای او نظر بذاتش کرده ، وخواه ضرور نباشد . پس معروض وجود مطلقا قابل وجوداست ، وقابل وجود محتاج‌است بفاعل ،پس چیز وجوددار مطلقامحتاج‌است دروجودبفاعل. واگرمرادازواجب‌بذاته‌خالق‌اشیا وموجداشیاست، حق‌است‌که‌علت ندارد مطلقا به‌برهانی‌که‌مذکورخواهدشد. اماموضوع‌این‌علم که چیزوجوداراست‌برو صادق نخواهدبود ، واوقسم موجود باین‌معنا که موضوع‌است نخواهدبود ، پس تقسیم موجودکه موضوع علم‌است بواجب وممکن صحیح نخواهدبود ، بلکه موجود باین‌معنا منحصر خواهد بود در ممکن ، واین خلاف فرض‌است . وقول شیخ‌که : واجب‌الوجود بذاته اگر علت داشته‌باشد وجود او ، بآن علت‌خواهدبود حق‌است ، واما‌اینکه هرچه وجود اوبچیزی باشد پس اگر اعتبار کرده شود بذاته بدون آن چیز واجب نخواهد بود ازبرای اووجود ، حق نیست . ازجهت اینکه هرچه وجود او بچیزی باشد ، نظر بذاتش‌کرده قطع نظرازآن چیز ،وجود نخواهدداشت ، نه اینکه واجب نخواهد بود از برای اووجود ، شاید که نظر بذاتش‌کرده ضرور باشد وجود از برای او ، وبفاعل موجود باشد دائماً نه‌واجب‌باشد،ازجهت اینکه فاعل شیء‌جاعل ماهیت شیء وموجداوست ، نه واجب گرداننده وموجب‌او ، چنانکه دانسته شد قبل ازاین .

ونیز قول شیخ‌که : واجب‌الوجود بذاته‌واجب‌الوجود بغیره نمی‌تواند بود . اگر مراد ازواجب‌الوجود بذاته‌باری تعالی‌است ، حق‌که باری‌تعالی واجب‌الوجود بغیره بلکه واجب‌الوجود بذاته نیز باین‌معناکه قسم موجود بمعنای بدیهی‌است نمی‌تواند بود ، ازجهت‌اینکه باری‌تعالی ممکن‌الوجود نیست مطلقا ، نه بامکان خاص ، و نه بامکان عام ، وواجب‌الوجود بمعنای مذکور مطلقا خواه بالذات وخواه بالغیر ممکن الوجوداست، پس‌باری‌تعالی واجب بالغیروواجب بالذات نیزبمعنای مذکورنیست.

واگر مراد ازواجب‌الوجود بذاته ، چیز وجوددار‌است که ضرورداشته باشد وجودرا بذاته ، حق‌است‌که واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجودبغیره نمی‌تواند بود ، ازجهت اینکه ممکن نیست‌که شیء ازاشیاء‌را ضرور باشد وجود از برای او بذاته،

وضرور نباشد وجود ازبرای اوبذاته ، وبغیره ضرورشده باشد ، خواه وجود فی نفسه ، وخواه وجود کذا .

وقول شیخ‌که واجب‌الوجود بذاته واحداست ، اگر مراد ازواجب‌الوجود بذاته باری‌تعالی‌است حق‌است‌که واحداست ، یعنی کثیرنیست ، نه اینکه ذاتیست موصوف بوحدت ، بواسطه اینکه کثرت (وحدت خ‌ل) خاصه عدداست، وحال‌معدود است بماهومعدود ، باری‌تعالی نه عدداست ونه معدود ، ازجهت اینکه عددومعدود ازاقسام موجود بمعنای بدیهیند ، وباری‌تعالی موجود بمعنای بدیهی وقسم موجود باین‌معنا نیست ، بلکه موجوداست یعنی معدوم نیست ، وموجداست یعنی وجود دهنده‌است . مرایشانرا ، پس باری‌تعالی کثیرنیست ؛ وواحد نیز باین‌معناکه قسم موجود بمعنای مذکوراست نیست .

واگر مراد ازواجب‌الوجود بذاته چیزیست‌که ضرور باشد وجود ازبرای او بذاته ، چنین چیز معروض وحدت وکثرت می‌تواند شد،بالذات یابالعرض ،چنانکه دانسته خواهدشد .

بالجمله باری‌تعالی چون ممکن نیست مطلقا ، نه بامکان خاص ونه بامکان عام، موجود باین‌معناکه موضوع این‌علم‌است نیست ، وچون موجود باین‌معنا نیست ، علت وکفوندارد، وکثیرنیست، وضد ومثل‌ماننددوشریك ندارد، زیراکه این‌احوالات ازبرای چیزوجوددارمی‌باشد، وباری‌تعالی‌چیز وجوددارنیست ، نه‌بعنوان‌ضرورت ونه بعنوان امکان ، یعنی موجود باین‌معناکه موضوع‌است نیست .

بدانکه بنای جمیع اقوال متأخرین دربیان خواص واجب وممکن برسه مقدمه است‌که هیچ‌یك ازین مقدمات بدیهی‌نیست ، ودلیل براثبات هیچ‌یك نیست ، بلکه هرممکنی نظر بذاتش‌کرده ، قابل وجود وعدم‌است ، یعنی نظربذاتش‌کرده می‌تواند بود ، ومی‌تواند نبود . وارسطو نقیض این‌را درمبحث تلازم قضایای موجهه بیان کرده‌است که ممکن لفظی‌است مشترك میان قابل وجود فقط ، ومیان قابل وجود وعدم ، اشیاء ثابته‌ممکنند بمعنای‌اول ، واموركاینه وفاسده ممکنند ، بمعنای ثانی.

ومقدمه دوم اینکه هرچه واجب باشد بذاته ، یعنی وجودش نظر بذاتش‌کرده ضرور باشد ، دروجود محتاج نیست بعلت ، وارسطو خلاف این‌را درهمان مبحث

ذکر کرده‌است که هرچه صادق‌باشد بروواجب ان‌یوجد ، بالذات صادق‌است برو ممکن ان‌یوجد بمعنای اول‌که قابل وجود فقط باشد ، واین مقدمه‌را بدلیل خلف ثابت‌کرده‌اند چنانکه دانسته‌شد وبرهرچه‌صادق‌باشد ممکن ان‌یوجد ، خواه‌بمعنای ثانی ، محتاج‌است دروجود بعلت ، پس برهرچه صادق‌باشد واجب ان‌یوجد ، محتاج‌است دروجود بعلت .

ومقدمه‌سوم اینکه فاعل هرچیزی موجب آن چیزاست ، وارسطو درمیمر هفتم ازآثولوجیا برخلاف این‌تصریح‌کرده‌است چنانکه مذکورشد وخلاف این‌مقدمه نیز مبرهن‌شد .

فصل [۲]

درتقسیم موجود بواحد وکثیر

گوئیم موجود بالفعل مطلقا ، خواه واجب وخواه ممکن ، یاواجب وخواه‌ممکن، یاواحداست یاکثیر ، وهریك ازینها یا بالذات‌است ، یابالعرض . واحد بالـذات آنست‌که موصوف باشدبوحدت بالذات ، واتصافش بوحدت بسبب اتصاف امری دیگر بوحدت نباشد .

وواحد بالعرض آنست‌که موصوف‌نباشد بوحدت حقیقةً بلکه اتصافش‌بوحدت بسبب اتصاف امری‌دیگر باشد بوحدت ، وکثیربالذات آنست‌کـه موصوف باشد بکثرت بالذات ، وکثیربالعرض آنست‌کـه موصوف نباشد بکثرت بالـذات ، بلکه اتصافش بکثرت بسبب اتصاف چیزی دیگرباشد بکثرت ، کـه آن‌چیز موصوف است بکثرت‌بالذات ، وموصوف بوحدت بالذات ، کثیرمی‌تواند شد یاکثیرنمی‌تواند شد ، اگر کثیر می‌تواندشد بجزئیات کثیر می‌تواند شد ، یا باجزاء ، اگر بجزئیات کثیر می‌تواندشد جزئیات مختلفین بالحقیقت‌اند ، و مختلفین بالحقیقت اگر کثیر می‌تواندشدبجزئیات مختلفین‌بالحقیقت،آن امر واحدجنس‌است ووحدت اووحدت جنسی باین‌اعتبارکه‌معروض‌جنسیت‌است،وواحدجنسی‌باین‌اعتبارکه یکی‌ازاجناس

است، واحد بوحدت عددیست، چه وحدت عددی آنست که جزء عدد موصوفش شود، و وحدت جنسی جنس جزء عدد جنس بماهو جنس می‌شود، پس وحدت جنسی باین اعتبار وحدت عددی است. واگر کثیر می‌تواند شد بجزئیات متفقین بالحقیقت آن امر واحد نوع است، ووحدت او وحدت نوعی، باین اعتبار که معروض نوعیه است، وباین اعتبار که یکی از انواع است، واحد است بوحدت عددی ومبدء عدد نوع می‌شود بماهونوع، چنانکه دانسته شد درجنس. واگر موصوف بوحدت بالذات کثیر می‌تواند شد باجزاء، آن امر واحد متصل است، ووحدتش وحدت اتصالی، باین اعتبار که معروض اتصال است، که اگر معروض اتصال نمی‌بود کثیر نمی‌توانست شد باجزاء وباین اعتبار که یکی ازمتصلات است وحدت او وحدت عددی است، ومبدء عدد متصل می‌شود بماهو متصل، واگر واحدبالذات کثیر نمی‌تواند شد مطلقا، نه بجزئیات ونه باجزاء، آن امر واحد شخص است، ووحدت او وحدت شخصی، و باین اعتبار که یکی ازاشخاص است وحدت او وحدت عددی است، وواحدشخصی اگرمعروض کم متصل باشد واحداتصالی نیزخواهدبود، وباین اعتبار کثیرمی‌تواند شدباجزاء. بالجمله واحد بالذات برچهار قسم است: واحد جنسی، وواحدنوعی، وواحدشخصی، وواحداتصالی، وهریك ازین چهارقسم واحد عددیند باعتباری که مذکورشد.

بدان بدرستی وتحقیق که فرقست میان واحد بالذات، وواحدبذات زیرا که واحدبالذات یك چیزاست بالذات، وواحدبذات چند چیزند بالذات، که یکیند بذات، مثل زید وعمرو، که چندند بالذات، ویکیند بذات، که انسانیت باشد، و فرقست میان واحدبالذات وکثیربالذات. چه پس فرقست میان واحدبالذات وواحد بذات، وفرقست میان واحد جنسی یعنی واحدی که جنس است، وواحد بالجنس. زیراکه واحدجنسی یك چیزاست بالذات، که معروض جنسیت باشد، وواحد بالجنس چند چیزند بالذات، که یکی باشند درجنس، مثل انسان وفرس که چند چیزند بالذات، ویکیند بجنس که حیوان باشد، وفرقست میان یك چیزبالذات، وچند چیزبالذات. پس فرقست میان واحدجنسی وواحد بالجنس، وفرقست میان واحد نوعی وواحدبالنوع، ازجهت اینکه واحدنوعی یك چیزاست بالذات که

معروض نوعیت باشد ، وواحدبالنوع چند چیزند بالذات‌که یکی باشد در نوع ، مثل زید وعمرو ، وهمچنین فرقست میان‌واحد اتصالی وواحد بالاتصال چه واحد اتصالی یك متصل‌است بالذات ، وواحد بالاتصال ، چند متصلند که یکی‌باشند در نهایت ، وفرقست میان واحد بالذات وکثیربالذات ، پس فرقست میان واحد اتصالی وواحد بالاتصال . وبنابرین تفرقه،واحد بذات وواحد بجنس وواحدبنوع وواحد باتصال ازاقسام واحد بالعرضند نه ازاقسام واحد بالذات ، زیراکه اینها چند چیزند بالذات که یکیند در امری ، وچند چیزکه یکی باشد درامری وخواه آن امرازمقومات ایشان باشد ، وخواه نباشد ، که‌این چند چیزیکی‌اند بالعرض ، پس واحدبالذات وواحدبجنس وواحد بنوع وواحد باتصال ازاقسام واحد بالعرضند ، نه‌ازاقسام واحد بالذات . وچون بعضی خلط‌کرده‌اند واحد بالعرض‌را بواحد بالذات ، وواحدبالذات را بواحدبالعرض ، ضرور شد حصراقسام واحد بالعرض نیز بحصرعقلی که مانع اشتباه‌شود .

گوئیم اموری که واحدند بالعرض ،حال‌خالی ازین نیست که موصوفند بکثرت بالذات ، یاموصوف نیستند بکثرت‌بالذات، بلکه اتصافشان نیزبکثرت‌بالعرض‌است. اگـر موصوفند بکثرت بالـذات ، آن امـری کـه باوواحدند یـا تمام حقیقت وماهیت ایشانست یانیست ؟ اگـرتمام حقیقت وماهیت ایشانست ، آن اشیاء واحدند بذات وبنوع ، مثل‌واحدبودن زید وعمرو درانسانیت ، واگرتمام حقیقت وماهیت ایشان نیست ، جزءحقیقت‌است یاجزء حقیقت نیست ، اگرجزء حقیقت است، ازاجزاء محموله‌است یانیست؟ اگرازاجزاء محموله‌است ــ آن‌اشیاءواحدند بجنس یابفصل ، واحد بجنس مثل واحد بودن انسان وفرس درحیوانیت ، وواحد بفصل مثل واحد بودن زید وعمرو درناطقیت .

واگر ازاجزاء محموله نیست ، واحدبماده وواحد بصورت ، وواحد بماده‌مثل واحد بودن آب وآتش درهیولا ، وواحد بصورت مثل‌واحد بودن زید وعمرو در صورت انسانی .

واگر جزء حقیقت اینها نیست محمول می‌شود براینها یامحمول نمی‌شود ؟

اگر محمول می‌شود واحد بعرضی مثل‌واحدبودن انسان وفرس درماشی بودن ، واگر محمول نمی‌شود دخل درتحصل وقوام آنهادارد یاندارد ؟ اگر دخل داردواحد بموضوع مثل واحد بودن طبیب وابن عبدالله هرگاه موضوع ایشان شخصی واحد باشد ، وواحد بودن حرکت وبیاض هرگاه موضوع ایشان جسم واحد باشد بنابر اختلاف معانی موضوع ، واگر دخل درتحصیل و قوام ندارد واحدبعرض مثل واحدبودن ثلج‌وعاج درسفیدی، وواحد بودن دومقدار درنهایت ، وغیراینها . واگرموصوف نیستند بکثرت نیز بالذات حمل بودن وجود وسایر امورعامه‌بالعرض موضوعات‌وموصوفاتست،پس واحدبالعرض‌نیزمنحصراست‌بحصرعقلی‌دراین‌اقسام، ودانسته شدازین‌قسمت‌که واحدبذات وواحد بنوع ووواحدبجنس وبفصل‌وبماده و بصورت‌وبموضوع وبمناسبت ازاقسام واحد بالعرضند نه‌واحدبالذات ،وموصوف بکثرت‌بالذات چیزی‌می‌تواندبودکه‌کثیرتواند شدبجزئیات‌یاباجزاءآنچه‌کثیرمی‌تواند شد بجزئیات،جنس‌ونوع ، وآنچه کثیر می‌تواندشد باجزاء متصل ، پس‌جنس ونوع ومتصل موصوف می‌توانندشد بکثرت بالذات ، وشخص بماهو شخص چون کثیر نمی‌تواندشد نه بجزئیات ونه باجزاء ، معروض کثرت وموصوف‌بکثرت نمی‌شود بالذات ، واگر موصوف بکثرت‌شود ، بالعرض خواهدبود . ومبدء عدد وکثرت‌آنچه کثیرمی‌تواند شد هرگاه کثیرشود ، وحدت همان چیزاست . مثلاً جوهرکه جنس است هرگاه کثیر شود مبدءعدد ، وکثرت اووحدتیست‌که ازبرای جوهرمی‌باشد بعد ازتعیین که جوهرباو ، یك جوهرویك نوع‌است ، نه وحدتی‌که جوهر باویکی ازموجودات‌است ، ویکی ازاجناس‌است ، زیراکه جوهر باین اعتبارکه یکی از موجودات‌است ویکی ازاجناس‌است ، وحدتش مبدءعدد موجود وجنس می‌شود نه مبدءخودش ، وهمچنین انسان مثلاً‌که نوع‌است هرگاه کثیر شود ، مبدء عدد اووحدتیست‌که ازبرای اومی‌باشد، بعد ازتعیین که‌انسان باویك انسان ویك‌شخص است ، نه وحدتی‌که انسان باویکی ازحیواناتست ، ازجهت اینکه انسان باین‌اعتبار که یکی ازحیوانات‌است وحدتش مبدء عددحیوانست ، نه‌مبدء عددخودش

ومتصل نیز اگرکثیرشود ، مبدء عدد اووحدتیست که ازبرای‌اومی‌باشد بعد ازتجزیه که متصل باویك جزءاست ، نه وحدتی‌که ازبرای اومی‌باشد قبل ازتجزیه

ازجهت‌اینکه بماهو متصل کثیرمی‌شود باجزاء ، وهرچه کثیرشود باجزاء ، مبدء کثرت اووحدت هریك ازاجزاءاوست ، وهریك ازاجزاء متصل چون همان متصل است بالشخص ومغایراست باعتبار ، کل بودن وجزءبودن همچنانکه هریك از افراد نوع همان نوع‌است بالذات وهریك از انواع جنس همان جنس است بالذات ومغایرند باعتبار ، کلی‌بودن وجزئی بودن وحدت هریك ازاجزاء متصل نیز همان وحدتیست که ازبرای متصل می‌باشد بعد از تجزیه ، همچنانکه وحدت هریك از افراد نوع وهریك از انواع جنس همان وحدتیست که ازبرای نوع وجنس می‌باشد بعد ازتعیین ، پس وحدتی که مبدء عدد متصل‌است بماهو متصل ، وحدتیست که ازبرای اومی‌باشد بعد ازتجزیه ، چنانکه وحدتی که مبدء عدد نوع وجنس‌است ، وحدتیست‌که ازبرای ایشان می‌باشد بعداز تعیین ، وتحقیق اینکه هریك از اجزاء متصل همان متصل‌است بالشخص ، در مبحث هیولا خواهد شد بحول وقوهٔ‌خدا .

وشخص بماهو شخص چون کثیرنمی‌تواندشد بالذات نه بجزئیات و نه‌باجزاء ، وحدت شخصی مبدأعدد شخصی بماهو شخص نمی‌تواند شد ، بلکه مبدأعدد نوع است ازجهت اینکه شخص چون نوع معین‌است‌وحدتش وحدتیست که ازبرای نوع می‌باشد ، بعد ازتعیین ووحدتی‌که ازبرای نوع می‌باشد بعد ازتعیین مبدأ عدد نوع‌است ، پس وحدت شخصی مبدءعدد نوع‌است باین‌اعتبارکه شخص همان نوع است بالذات .

بدانکه هروحدتی‌را درمقابل کثرتی‌است که بااوجمع نمی‌تواند شد در موضع (موضوع خ‌ل) واحد ازجهت واحده ، اماکثرتی‌راکه درمقابل وحدتی نباشدیاباشد وازجهت واحده نباشد ، باآن وحدت‌جمع می‌تواندشد درموضوع واحد ، مثلاً وحدت‌جنسی‌را ، درمقابل کثرت جنسی‌است که یك‌جنس ازآن جهت‌که یك‌جنس چندجنس نمی‌تواند بود ، امایك جنس چندنوع‌می‌تواندبود ، ویك جنس نه‌ازآن جهت‌که یك‌جنس‌است چندجنس می‌تواند بود . وحدت نوعی‌را درمقابل کثرت نوعیست‌که یك نوع ازآن حیثیت‌که یك‌نوع‌است چندنوع نمی‌تواندبود ، اما یك نوع چند شخص‌می‌تواندبود ، ویك‌نوع نه‌ازآن حیثیت که یك‌نوع‌است چند نوع

نمی‌تواند بود ، مثل انواع متوسطه . ویك شخص ازآن‌جهت‌که یك شخص‌است چندشخص نمی‌تواند بود ، امایك شخص اگرمعروض‌کم متصل باشد چند چیز می‌تواند بود ، ویك‌شخص نه ازآن جهتی‌که یك شخص‌است چند شخص می‌تواند بود ، اگر موصوف بصفات مختلفه‌باشد . وبرین قیاس یك متصل ازآن‌جهت که‌یك متصل‌است چند متصل‌نمی‌تواند بود ، اما یك‌متصل چند جزءمی‌تواند بود ، ویك متصل نه ازآن‌جهت‌که یك متصل‌است چندمتصل می‌تواند بود . وهمچنین‌است اقسام وحدت‌بالعرض درمقابل هر وحدتی کثرتی‌است که بااوجمع نمی‌شود در موضوع واحد ازجهت وحدت .

بدانکه تقابل وحدت وکثرت تقابل ساب وایجاب ، وعدم ملکه نیست ، زیراکه وحدت وکثرت هردو وجودیند، وساب وایجاب وعدم‌وملکه هردو وجودی نیستند، پس تقابل وحدت وکثرت تقابل سلب‌وایجاب وعدم وملکه نیست . امااینکه وحدت، وکثرت هردووجودیند ازجهت اینکه کثرت عدداست ، ووحدت مبدءعدد ، وجزء او وعدد ومبداعدد، هردو وجودیند بالضروره . وتقابل تضادنیست بواسطه‌اینکه وحدت‌ضدکثرت‌نیست‌وهیچ‌ضدی جزءضد دیگر نمی‌تواند شد (بسود خل) و دیگر اینکه ضدین درجنس قریب شریك می‌باشند ووحدت وکثرت درجنس بعید نیز شریك نیستند ، پس تقابل وحدت‌وکثرت تقابل تضاد نیست ، وتقابلی‌کــه ممکن است تقابل تضایف‌است ازجهت اینکه کثرت وعدد چون جماعت آحاداست ، هر یك ازآحاد جزءکثرتند ، وکثرت‌کل‌است نسبت بهریك ، وکل وجزء باین اعتبارکه کل وجزئند متضایفانند ، پس وحدت وکثرت باین اعتبار متضایفانند . اما بالذات وحدت‌را باکثرت هیچ نحوازانحای تقابل‌نیست ، بلکه بالذات قلت راباکثرت، تقابل تضایف‌است .

فصل [۳]

درلواحق وحدت وکثرت

یعنی دربیان آنچه لاحق‌می‌شود موجودرابعد ازعروض وحدت وکثرت گوئیم:

آنچه لاحق می‌شود موجود را بعد ازعروض وحدت ، هوهویه‌است که حمل‌باشد ، وآنچه لاحق‌می‌شود موجودرا بعد ازعروض کثرت ، غیریت‌است ازجهت‌اینکه موجود بما هوموجود تامعین نشود معروض وحدت‌نمی‌شود، وچون معروض‌وحدت شود موضوع ومحمول‌می‌شود ، موضوع موجود معین ، ومحمول موجود بماهو موجود،وحمل‌تابع‌موضوع ومحمول‌است، پس‌حمل ازلواحق وحدت‌است بالضروره وغیریت ازلواحق‌کثرت‌است ، چه موجود تاکثیر نشود موجودی غیرموجودی نمی‌شوذ ، ومراد ازینکه درحمل وحدت می‌باید وکثرت اینست‌که درحمل ایجابی وحدت می‌باید ، ودرحمل سلبی‌که حقیقةً سلب حمل‌است کثرت ، یعنی موجود وهرچه محمول تواند شد تافرد واحد نشود موضوع نمی‌شود ، وتاموضوع نشود محمول نمی‌شود بحمل ایجابی، وتاافرادکثیرنشود غیریت وسلب متحقق‌نمی‌شود، نه‌اینکه درحمل‌ایجابی بایدکه موضوع ومحمول واحدباشند ازوجهی ، وکثیر از وجهی .

فصل [٤]

درتقسیم موجود بجوهر وعرض

گوئیم : موجود نظربذاتش کرده ، محتاج است بموضوع ، یعنی بمحلی که از انضمام حال باو نوع طبیعی بهم نرسد یا محتاج نیست بموضوع،اگرمحتاج نیست بموضوع جوهر ، واگر محتاج هست بموضوع عرض‌است .

و جوهرنظربذاتش کرده ، محل جوهردیگرهست یا محل جوهردیگرنیست ، اگرمحل جوهردیگرهست هیولی ، و اگرنیست نظربذاتش کرده حال درجوهردیگر هست یا نیست ، اگرحال درجوهردیگرهست صورت ، و اگرنیست فعاش‌بالذات درمحل هست‌یا فعلش بالذات درمحل نیست، اگرفعلش بالذات درمحل است‌نفس و اگرفعلش بالذات درمحل نیست عقل . پس اقسام اولی جوهر، بحصرعقلی‌چهار است، عقل و نفس‌و هیولی و صورت. وجسم طبیعی مرکب است‌ازهیولی‌و صورت چنانکه دانسته خواهد شد، ومحتاج بموضوع‌که عرض باشد ماهیتش نسبت بغیر

است یا ماهیتش نسبت بغیرنیست ، اگرماهیتش نسبت بغیرنیست ، کم و کیف، و اگرماهیتش نسبت بغیراست ماهیت آن غیرنیزهمان نسبت باوست یا ماهیت غیرنسبت باو نیست ، اگرماهیت غیرنیزهمان نسبت باوست مضـاف ، و اگـر ماهیت غیرنسبت باو نیست ، این و وضع ومتی وان یفعل، وان ینفعل وله ، وعرض نیزمنحصراست به نـه مقـوله و وجود هـریك و خواص هریك واقسام اولی اینها معلوم خواهدشد بعون‌الله .

بدانکه حمل موجود برجوهر وعرض ، وحمل عرض براعراض ، حمل جنس و عرض‌عام مستند بجنس نیست ازجهت‌اینکه حمل موجود برجوهر وعرض باعتبار امرخارج‌است‌که علت‌باشد ، وحمل جنس وعرض عام مستند بجنس باعتبار امـر خارج نیست ، و حمل عرض براعراض نیزباعتبارامر خارج است که موضوع و علت ، پس موجود، جنس‌جوهرو عرض و عرض، جنس اعراض نیست بالضروره.

بدانکه وجود جوهرو مقولات عرض بیّـن‌است بنفسه، و محتاج به‌بیان‌نیست، زیرا که شك نیست دروجود موجودات‌و نیز شك‌نیست درموجود موصوف‌بوجود بمعنای بدیهی، وموجود جوهراست یاعرض‌ونیز بیّـن‌است‌که‌همه موجودات جوهر نمی‌توانندبودکثیری‌ازاشیاءموجودند، وشك‌نیست‌درعرضیت‌ایشان،وهمه‌موجودات عرض نمی‌توانند بود ، زیرا که عرض بیموضوع نمی‌تواند بود ، و موضوع جوهـر است بالضروره ، پس بعضی از موجودات جوهرندو بعضی عرض، و هرموجودی که وجودش همان بوجودجرهر باشد ، وازانضمام او بغیر ، نوع طبیعی موجـود نشود ، عرض‌است . وهرچه نه چنین باشد جوهر ، ومقولات نسبیه چون ماهیت وذاتشان نسبت‌بغیراست ،ونسبت قایم بذات نمی‌توانند بود وازانضمام آنها بغیر نوع طبیعی موجود نمی‌شود عرضند بالضروره .

وکم وکیف نیزعرضند ازجهت اینکه جسم متبدل می‌شود درکم وکیف ، جسم باقیست بنوعه‌وبشخصه ، پس‌کم‌وکیف جسم، جزء حقیقت‌جسم نیستندبالضروره، وعقل ونفس نیزنیستند بالبدیهه ، پس عرضند بالضروره ، وجنسی نمی‌تواند بود که نوعی ازوجوهرباشد ونوعی عرض ، زیراکه آن جنس نظر بذات نه جوهرخواهد بود ونه‌عرض ، وموجود بالذات ازین دوبیرون نیست ، چه قسمت موجودبالذات

بجوهر وعرض قسمت سلب وایجابست ، وواسطه میانه سلب وایجاب نمی‌باشد .
وهریك ازمقولات را خاصه‌ایست‌که بآن خاصه ممتاز می‌شوند ازغیر ، چنانکه
مذکوراست درقاطیقوریاس ، ووجود خاصه هرمقوله ازبرای آن مقوله ظاهـر
می‌شود بملاحظه جزئیات آن‌مقوله ، مثلاً بملاحظه جزئیات جوهر ظاهر می‌شود
که‌خاصه‌اوست بالذات‌که واحد بشخصه اوقابل باشد متضادانرا ، وجز جوهر
چنین نمی‌تواند بود بالذات ، وبملاحظهٔ جزئیات کم ظاهرمی‌شود که خاصهٔاوست
بالذات مساوات ولامساوات ، وزیاده ونقصان وغیر اواین چنین نمی‌تواند بودمگر
بالعرض ، وبملاحظهٔ جزئیات کیف دانسته می‌شود که خاصهٔ اوست بالذات‌شبیه
ولاشبیه ، و جز او چنین نمی‌تواند بود مگر بالعرض ،چه‌خاصه‌هرمقوله و فصل‌هر
مقوله درغیراو بالعرض آن مقوله است. وهمچنین خواص سایرمقولات‌ظاهرمی‌شود
بملاحظهٔ جزئیات ایشان . و اقسام اولی جوهرچنانکه مذکورشد چهار است ، عقل
و نفس و هیولی و صورت ، و اثبات هریك خواهد شد بعون‌الله .

و – کم – بقسمت اولی بر دو قسم است متصل و منفصل ، چه کم متصور
نمی‌شود بی‌اجزاء ، و اجزاء اگر متصلند یعنی فرض می‌توان کرد حدود مشترك
درمیانه ایشان، کم متصل، واگرمنفصلند ، یعنی فرض نمی‌توان کرد حدودمشترك
درمیانه ایشان ، کم‌منفصل ، وعدد منفصل‌است ، زیراکه عددکمیست که اجزای
اوموجودند بالفعل وفرض‌نمـی‌توان کرد درمیانه اجزاء اوحدودمشترکه‌که ابتداءٔ
جزئی باشد وانتهاءجزئی ، چه عدد مرکب‌است ازوحدات ، ووحدات قابل قسمت
نیستندکه‌ابتداءیاانتهاء توانندداشت ، وهرنوعی ازانواع عددِ وحداتی که اجزاء
اویند آن نوع‌است مثلاً ده‌آیت بهمان وحدات خاصه ده‌آیت‌است ، نه‌اینکه غیر
ازوحدات خاصه صورتی داشته باشد ، حال در وحدات‌که ده‌آیت بآن صورت‌ده
آیت‌باشد بالفعل ازمواد انواع عدد عرضند وهیچ عرضی‌مرکب ازماده و صورت
نیست باکه اعراض مطلقا صوربسیطند که قائمند بموضوعات ، ووحدات نیزبهیچ
اعتبار مـاده و موضوع نـمی‌توانند بـود از بـرای خاصه‌که بحلول هرهیئتی در
وحدات خاصه نوعی ازعدد بوجود آید ، باکه هرنوعی ازانواع عدد نوعیست بسیط
مرکب ازاجزای لایتجزی ، که وحدات خاصه‌باشد وآن نوع بهمان وحدات خاصه

آن نوع است بالفعل، پس عدد چون متصور نمی‌شود بی‌اجزاء -کم- است و چون اجزاء او بالفعلند ولایتجزی وحدود مشترکه نمی‌تواند داشت -منفصل- است و وجود عدد بیّن است ومحتاج نیست به‌بیان و -کم متصل- بر سه قسم است (خط) و (سطح) و (جسم تعلیمی) ازجهت اینکه فرض اجزاء وحدود مشترکه دراو ازیك جهت می‌توان کرد، یااز دوجهت یاازسه‌جهت، اگر فرض اجزاء وحدود مشترکه ازیك جهت می‌توان کرد ، خط ، واگر ازدوجهت ، سطح ، واگر ازسه‌جهت ، جسم تعلیمی . پس خط کم متصل است که فرض توان کرد درو اجزاء - وحدود مشترکه ازیك جهت ، وسطح کم متصل است که فرض توان کرد درو اجزاء ،وحدود مشترکه ازدوجهت ، وجسم تعلیمی آنست که فرض توان کرد دراو اجزاء وحدود مشترکه ازسه‌جهت ، ووجود جسم تعلیمی محسوس است ومستغنی است ازبیان ، وبتناهی جسم تعلیمی وانقسام اودانسته می‌شود وجود خط، وسطح ، وتناهی ایشان ، چه‌سطح نهایت جسم است، وخط نهایت سطح ، ومتصل بودن جسم تعلیمی وسطح وخط ، دانسته می‌شود باینکه مرکب نیستند ازاجزای لایتجزا ، ومرکب نبودنشان ازاجزای لایتجزی دانسته می‌شود باینکه ذی‌وضعند ، باین‌معناکه فرض می‌توان کرد درایشان اجزاء بعضی فوق وبعضی تحت، وبعضی یمین، وبعضی یسار بعضی، وهیچ ذی‌وضعی باین‌معنا مرکب نیست ازاجزاء لایتجزی ،زیراکه دراجزاء لایتجزی فوق وتحت ویمین ویسار متصور نیست که مرکب ازاجزای لایتجزی ذووضع باین‌معناباشد پس جسم تعلیمی وسطح وخط ،مرکب نیستند ازاجزای لایتجزی ، وهرگاه مرکب نباشند ازاجزاء لایتجزی ، متصل خواهندبود درواقع ، بطریقی که محسوسند یعنی ذی مفاصل نخواهندبود بالفعل ، بلکه فرض می‌توان کرد در ایشان اجزا و مفاصل الی غیر النهایه ، یعنی قسمت فرضیه در ایشان منتهی نمی‌شود بجزئی که در آن جزء فرض نتوان کرد شیء وشیء .

بدانکه هیچ نوعی ازانواع کم ، نه متصل ونه منفصل غیرمتناهی نمی‌تواند بود بالفعل ، زیراکه نوعی ازانواع -کم- خواه متصل وخواه منفصل ، اگر غیرمتناهی باشد بالفعل ، قدری ازو کم می‌توان کرد وقدری براو می‌توان افزود ، چه‌کم بماهو کم ، ابای اززیاده ونقصان ندارد ، وهران قدری ازو کم کنیم مثلاً آنچه باقی میماند

مساویست بآنچه بود پیش ازکم‌کردن یامساوی نیست ، اگر مساویست بآنچه بود لازم می‌آید که‌کل وجزءمساوی باشند ، واین باطل‌است بالبدیهه ، واگر مساوی نیست زایداست ازآنچه‌بود یاناقص ، اگر زایداست ازآنچه بود ، لازم می‌آید که جزء اعظم ازکل باشد ، واین خلاف بدیهه‌است ، واگرناقص‌است ازآنچه بود ، پس آنچه بود پیش ازکم‌کردن حدی داشت‌که بکم‌کردن کم ازآن حدشد ، لازم می‌آید که آنچه غیرمحدود وغیر متناهی فرض‌کردیم محدود ومتناهی باشد ، واین‌خلاف فرض‌است . پس هیچ‌نوعی ازانواع‌کم ، نه متصل ونه منفصل نه‌مرتب و نه غیر مرتب، غیرمتناهی نمی‌تواند بود بالضروره ، وهرچه فرض توان‌کرد زیاده ونقصان درو،متناهی‌است بالضروره ، خواه متصل وخواه منفصل ، ولاتناهی نیز خاصه‌کم است چنانکه تناهی خاصه‌اوست ، چه کم متصل ازجهت نقصان غیرمتناهی‌است، وکم منفصل ازجهت زیاده ، یعنی کم‌متصل درنقصان بحدی نمی‌رسد که انقص از اوفرض نتوان‌کرد ، وکم‌منفصل درزیاده بحدی نمی‌رسدکه ازید ازآن فرض‌نتوان کرد ، پس‌لاتناهی نیزخاصه -کم- است باعتبار زیاده ونقصان ، زیاده درمنفصل ونقصان در متصل ، چنانکه تناهی خاصه‌اوست بالفعل ، وکم متصل نیزبماهوکم ، درزیاده غیرمتناهی می‌تواندبود ، لیکن ماده پیش ازین ماده قابل‌نیست .

فصل [۵]

درتحقیق ماهیت مضاف

بدانکه مضاف بردو قسم‌است حقیقی‌ومشهوری، مضاف‌حقیقی‌آنست‌که ماهیت اومعقول شود براوچه قیاس بغیریعنی ماهیت اوهمان نسبت بغیرباشد ، وجزاین ماهیتی نداشته باشد ، وماهیت غیر نیزقیاس باوباشد ، چنانکه ماهیت اوست قیاس بغیر، مثل -ابوت-و-بنوت- که ابوت ، ابوت‌است به بنوت ، وبنوت‌بنوتست بابوت ، وماهیت هریك‌همان نسبت بدیگریست، وغیراین ماهیتی ندارد . ومضاف مشهوری آنست که‌معقول شود قیاس بغیر ، وغیرنیزمعقول شود قیاس باو، چنانکه

اوست قیاس بغیر ، وهریك را ماهیتی باشد غیر ازانتساب بدیگری ، مثل ـاب‌ـ و ـابن‌ـ اب ، ابست بابن ، وابن ، ابنست‌باب ، وماهیت هریك غیرانتساب اوست بدیگری ، پس فرق میان مضاف حقیقی ومضاف مشهوری آن شدکه مضاف‌حقیقی نسبت مخصصه‌است بهریك ازطرفین ، وجزاین ماهیتی ندارد ، ومضاف مشهوری هریك ازطرفین‌است ازین‌حیثیت‌که منسوبست بطرف‌دیگر به‌نسبت‌خاصه وماهیت هریك ازطرفین غیر انتساب اوست بطرفی دیگر ، وفرقست میانه اضافه ومضاف ، چه اضافه نسبت قایم بطرفین‌است ، ومضاف نسبت هریك ازطرفین ، یاهریك از طرفین ازین حیثیت که منسوبست بطرف دیگر واضافه مقوله نمی‌شود قیاس‌بغیر، ومضاف مقوله می‌شود قیاس بغیر ، ومقوله مضافست نه‌اضافه ، زیرا که اضافه معنای حرفیست و معنای حرفی نه‌موضوع می‌شود ازبرای محمول ونه محمول می‌شود برموصوعی بالذات ، ومقولـه محمول‌می‌شود بالذات برافراد خـود که موضوعاتند بالذات ، پس اضافه مقوله نیست‌وفرقست میانه مضاف حقیقی کـه مقوله‌است ومقولات نسبیه ، زیراکه مضاف حقیقی نسبتی‌است قیاس بغیر ـ نیز همان‌نسبت قیاس باوست ، ومقولات نسبیه نسبت چیزی‌است بچیزی که ماهیت آن چیزنسبت باونیست . مثلاً متی نسبت شیءاست بزمان واین نسبت شیءاست بمکان، وماهیت زمان‌ومکان نسبت بزمانی ومکانی نیست ، بلکه منسوبست بزمانی ومکانی باعتبار عروض نسبتی .

بدان بدرستی وتحقیق‌که عرض مطلقا موضوع ومحل‌عرض دیگر نمی‌تواندشد بالذات ، ازجهت اینکه عرض ماده ومرکب ازماده وصورت نیست بالضروره ، چه عرض صورت قایم بموضوع‌است ، وصورت مطلقا ماده ومرکب ازماده و صورت نیست ، وهرچه موضوع ومحل چیزی تواندشد بالذات ماده‌است یامرکب ازماده وصورت ، زیراکه موضوع ومحل هرچیزی قابل‌آن چیزست وقابل بالذات مـاده است یامرکب ازماده وصورت ، پس عرض مطلقا موضوع ومحل‌عرض‌دیگرنمی‌تواند شد بالذات وموضوع هرعرض نیز جوهراست بالذات ، مثلاً موضوع مساوات و لامساوات ، وزیاده ونقصان ، وتناهی ولاتناهی ، کـه خواص کمند جوهراست بالذات باعتبارداشتن‌کم ، ازجهت اینکه جوهرمساوی می‌باشد باجوهر دیگر ، و

زاید وناقص می‌باشد ازجوهردیگر، ومتناهی وغیرمتناهی می‌باشد درکم ، ومتصل می‌باشد باعتبار تناهی درمقدار ، وزوج وفرد می‌باشد در عدد ، وسریع وبطیء میباشد درحرکت ، وشبیه وشدید وضعیف می‌باشد درکیف . پس موضوع ومحل جمیع اعراض وخواص ایشان جوهر است بالذات ، وعرض مطلقاً موضوع ومحل چیزی نمی‌تواند شد بالذات ،. بنابرین هیچیك ازمقولات معروض اضافه نمی‌تواند شد مگرجوهر ، ومضاف حقیقی بعروض اضافه مضاف‌نیست بطرف دیگر ، بلکه بنفس وذات خود مضاف‌است بطرف دیگر ، ومضاف مشهوری بعروض مضاف حقیقی مضاف‌است بطرف دیگر وحلول مضاف حقیقی در محل خودش‌که مضاف مشهوری باشد اضافهٔ دیگرنیست مرمضاف حقیقی‌را بمحل تاتسلسل دراضافات لازم آید چه حلول مضاف حقیقی درمحل ، بودن اوست درمحل ، وبودن مطلقاً مضاف نیست زیرا که مضاف شیئیست از اشیاء و ماهیتی است ازماهیات که مقول‌شود قیاس بغیر ، وبودن مطلقا شیء وماهیت نیست ، که‌کون شیء وماهیت‌است پس حلول مضاف حقیقی درمحل اضافه دیگرنیست که عارض شده‌باشد مضاف حقیقی‌را ، بلکه همان بودن‌اوست درمحل . مثلاً ابوت مضافست به‌بنوت وموجوداست دراب وبودن ابوت دراب اضافهٔ دیگرنیست‌که ابوت‌بعروض اومضاف باشد باب ، چنانکه دانسته‌شد ، ونیز مضاف حقیقی اگر معروض‌اضافه شود بعداز بودن می‌شود وبودن اوهمان بودن درموضوع‌است بعینه ، پس بودن درموضوع ، اضافه دیگر نیست‌که مضاف حقیقی بعروض اومضاف شود بموضوع بالجمله حالیت ومحلیت، مضاف‌حقیقی دیگرنیست‌که حال ومحل بعروض اومضاف مشهوری باشند ، بلکه حالیت ومحلیت ، بودن خاص‌است ، وبودن مطلقا مضاف نیست مطلقا ، وخاصهٔ مضافین اینست‌که مکافی‌باشند دروجود ، چنانکه مکافی در ماهیت ، یعنی وجود هریك قیاس بوجود دیگری باشد بطریقی که ماهیت هریك قیاس بماهیت دیگر است ، ومع باشند در وجود بالذات ، چنانکه مع‌اند در ماهیت ، وبنابراین هیچیك از مضافین علت دیگری نمی‌توانند بود بالذات ، بلکه هردو معلول امر ثالثند در یك مرتبه ، باین طریق که امرثالث سبب نسبت می‌شود ، ونسبت دوطرف‌دارد بالذات که مضافین باشند ، وامری‌که سبب نسبت می‌شود سبب مضافین می‌شود در یك‌مرتبه ، و

سبب نسبت معروض احد مضافین‌است یامعروض هردو ، یعنی یکی از مضافین مشهوری‌است‌یاهردو. زیراکه‌حال‌خالی‌نیست‌ازینکه‌معروض‌مضافین‌هردومتحرکند یااحدهما متحرکست ودیگری ساکن . ومراد ازحرکت دراین مقام ، مصطلح علم الهی‌است که ازعدم بوجود آمدنست اعم‌ازینکه بتدریج باشد یانباشد ، اگرمعروض مضافین هردو متحرکند ، سبب نسبت حرکت هردو باهم خواهندبود ، و اگر احدهما متحرکست ودیگری ساکن ، سبب نسبت آنکه متحرکست وهردو ساکن نمی‌توانندبود چه موجودی‌که ازعدم بوجود نیامده‌باشد خالق اشیاست وخالق‌اشیا جزیکی نمی‌تواند بود .

فصل [٦]

درتحقیق ماهیت جسم واثبات ترکیب او ازهیولی و صورت

گوئیم دانسته‌شد قبل ازین‌که جسم‌تعلیمی‌را جسم طبیعی می‌نامیم پس جسم طبیعی جوهریست که قابل باشد مقداری‌راکه فرض توان‌کرد درو سه بُعد ، و جسم طبیعی ازین حیثیت‌که قابل این مقداراست که جسم‌تعلیمی‌است فاعل او نمی‌تواند بود ، چه قابل بماهوقابل ، فاعل نمی‌تواندبود بالضروره ، وفاعل جسم تعلیمی ، امری خارج ازجسم طبیعی نمی‌تواند بود بی‌واسطه ، که اگرامرخارج بیواسطه فاعل‌جسم تعلیمی باشد وجسم طبیعی همین قابل‌باشد فقط ، لازم‌می‌آید که جسم طبیعی جنس نتواندبود ازبرای ماتحت ، وکثیر نتواند شد بجزئیات‌مطلقا نه بانواع ونه باشخاص ، بلکه نوعی‌باشد منحصر درفرد . وکثیر نتواندشد مگر باجزاء زیراکه جسم ازین حیثیت‌که قابل‌است ماده وموضوع است ازبرای صور واعراض ، وماده وموضوع ازین حیثیت‌که ماده وموضوع‌است جنس نمی‌تواند بود بالضروره چنانکه دانسته شد پس اگرجسم طبیعی همین قابل جسم تعلیمی باشد فقط وفاعل اونباشد لازم‌می‌آیدکه جسم طبیعی جنس نتواند بود ازبرای ما تحت ، وکثیرنتواند شد بانواع واشخاص ، لیکن جسم جنس ازبرای ماتحت وکثیرمی‌شود

بانواع واشخاص ، چنانکه ماده‌است ازبرای صورواعراض وکثیرمی‌شود باجزاء ، پس جسم طبیعی همین قابل نیست فقط ، بلکه مرکبست ازقابل وچیزی‌که جسم باوجسم‌است بالفعل ، وفاعل جسم‌تعلیمی‌است . آنچه جسم باو قابل‌است هیولی می‌نامند ، وآنچه جسم باو بالفعل وفاعل‌است صورت . پس جسم طبیعی‌مرکبست ازهیولی وصورت باعتبار هیولی ، ماده‌است ازبرای صورو اعراض ، وباعتبار صورت جنس‌است ازبرای ماتحت .ونیزجسم اگرنظربذات، همین قابل باشد فقط بحلول صورواعراض درو فاعل نمی‌شود بالضروره بلکه‌بحلول هرصورتی وهرعرضی قابل خاص می‌شود نه فاعل‌خاص چه‌قابل بذات‌ازین حیثیت‌که قابل‌است بانضمام وحلول امورخارجه دروفاعل نمی‌شود بالذات وجسم بحلول صور واعراض درو فاعل‌می‌شود بالذات. مثلاً جسم بحلول صورت ناری درومفرق متشاکلات‌می‌شود بالذات وبحلول صورت آبی درو جامع متشاکلات می‌شود بالذات چه آتش جسمی است‌که آن جسم مفرق متشاکلاتست بالذات وآب جسمی‌است که آن جسم جامع متشاکلاتست بالذات . پس جسم نظربذات همین قابل‌نیست بلکه مرکبست از جوهری‌که باوقابل‌است وجوهری‌که باوفاعل‌است . جوهری‌که جسم طبیعی باو قابل‌است ، هیولی می‌نامند ، وجوهریکه باو فاعل‌است صورت ، وصورت جسمی بی‌هیولی نمی‌تواند بود ، ازجهت اینکه‌صورت جسمی محتاج‌است درماهیت ووجود وتشخص بهیولی، زیراکه صورت‌ببودن درهیولی اولاً وبالذات‌صورت جسمی‌است، ووجود فی‌نفسه صورت جسمی عین‌بودن‌اوست درهیولی ، وجزاین وجودی ندارد وتشخص اونیز بهیولی‌است زیراکه حالست درهیولی وتشخص حال بمحلست پس صورت جسمی درماهیت ووجـود وتشخص محتاج‌است بهیولی ومحتاج بی‌محتاج‌الیه نمی‌تواند بود . پس صورت جسمی بی‌هیولی نمی‌تواند بود و هیولی نیزبی صورت جسمی نمی‌تواند ازجهت‌اینکه هیولی محل صورت جسمی و قابل اوست بالذات ، وقابل بالذات لازم دارد مقبول را بالذات وبی اونمی‌تواند بود ، پس هیولی بی‌صورت جسمی نمی‌تواند بود . وازاینکه هیولی بی‌صورت جسم‌نتواند بود لازم نمی‌آید احتیاج اوبصورت جسمی ، چه هیچ ملزومی لازم نمی‌تواند بود و لازم نمی‌آید احتیاج ملزوم بالضروره ، پس هیولی بفاعل خود موجود و مشخص

است بی مشارکت صورت جسمی ، وصورت جسمی‌را هیچ تأثیری ودخلی نیست درماهیت ووجود تشخص هیولی ، چه صورت جسمی ورجود وتشخص اوفرع هیولی ووجود وتشخص‌اوست وفرع مؤثر ودخیل دراصل نمی‌تواند بودبالذات .

بدان بدرستی وتحقیق‌که هیولی محل وقابل صورت جسمی‌است بالذات و موضوع جسم‌تعلیمی‌است باوجود صورت جسمی‌که فاعل جسم‌تعلیمی‌است درو ، نه‌اینکه هیولی وصورت جسمی باهم‌که جسم طبیعی‌است موضوع‌جسم تعلیمی‌باشد بالذات . چه فاعل جزء‌قابل ودرطریق قابل نمی‌تواند بود بالضروره بلکه هیولی بسبب وجود صورت جسمی دروکه فاعل جسم‌تعلیمی‌است موضوع وقابل جسم تعلیمی‌است اما نظربذات قطع نظر ازوجود صورت موضوع وقابل اونیست چنانکه محل وقابل صورت جسمی‌است . بالجمله جسم طبیعی قابل جسم‌تعلیمی‌است باعتبار هیولی وفاعـل اوست باعتبار صورت وتشخص جسم‌تعلیمی بهیولی‌است چنانکه تشخص صورت جسمی باوست وجسم طبیعی نیز مشخص‌است به تشخص هیولی وهیولی مشخص‌است به تشخص فاعل خود .

بدانکه جسم طبیعی ازین حیثیت‌که معروض جسم تعلیمی‌است قابل انفصال است وقابل انفصال‌که جسم طبیعی‌است ومتصل بذاته کـه جسم تعلیمی‌است بانفصال معدوم نمی‌شود بالضروره ، ازجهت اینکه معدوم‌شدن شیء بمعدوم‌شدن علت تامه شیء‌است ، ومادام‌که علت تامهٔ شیء‌موجوداست شیء معدودم نمی‌تواند شدبالضروره ، وعلت‌تامه جسم‌طبیعی وجسم‌تعلیمی معدوم‌نمی‌تواندشد بالضروره، زیراکه علت جسم‌طبیعی هیولی وصورت‌وفاعل آنهاست ، وهیولی معدوم نمی‌تواند شد ازجهت اینکه فاعل اوکه عقل‌است معدوم نمی‌تواند شد بالضروره ، وصورت جسمی معدوم نمی‌تواند شد ، زیراکه قابل وفاعل اوکه هیولی ونفسند معـدوم نمی‌توانندشد ، پس قابل انفصال‌که جسم‌طبیعی‌است ومتصل بذاته‌که جسم‌تعلیمی است بانفصال معدوم نمی‌شوند بالضروره ، بلکه قابل انفصال کـه جسم طبیعی است بطریان انفصال متجزی می‌شود باجزاء ، که هریك ازاجزاء ، جزء شخص جسم‌طبیعی‌است نه شخص دیگر ازجسم‌طبیعی ، وبرتقدیر تسلیم که جسم‌طبیعی وتعلیمی معدوم توانندشد بانفصال ، شخص دیگر ازجسم طبیعی وتعلیمی چرا

موجود شوند وحال‌اینکه هیولی تا ازقابلیت صورت جسمی بیرون نرود ، صورت جسمی معــدوم نمی‌شودومادام‌که صورت جسمی معدوم نشود ، شخص جسم طبیعی معدوم نمی‌شود پس اگرهیولی بانفصال ازقابلیت صورت جسمی بیرون می‌رود ، بچه سبب هیولی بی‌قابلیت درهمان آن ، قبول صورت جسمی می‌کند که شخص دیگر ازجسم‌طبیعی موجود شود ، واگر هیولی بانفصال ازقابلیت‌صورت جسمی بیرون نمی‌رود بچه سبب صورت جسم بدون زوال علت‌تامة‌معدوم‌می‌شود که شخص جسم‌طبیعی معدوم‌شود ، وشخص دیگر بوجودآید وبرتقدیری‌که شخص هیولا باصورت جسمی باوجودعلت‌تامه بانفصال معدوم‌شود شخص دیگر ازصورت جسمی چرا موجود شود بلکه همان شخصِ آن ، بایــد کــه موجود شود زیرا که تشخص صورت جسمی بهیولی‌است وهیولی تاشخص دیگر نشود صورت جسمی شخص دیگرنمی‌شود وهیولی‌شخص‌دیگر نمی‌شودزیراکه هیولی بفاعل مشخص‌است است وفاعل‌او شخص دیگر نمی‌شود ، پس صورت‌جسمی شخص دیگرنمی‌شود . وهرگاه که صورت جسمی شخص دیگرنشود همان شخص خواهدبود بعینه کــه معدوم شد لازم می‌آید که‌یك شخص ازصورت جسمی وجسم‌طبیعی وجسم‌تعلیمی دریك‌آن هم‌باشد وهم‌نباشد ، واین خلاف بدیهه‌است پس شخص صورت جسمی وجسم‌طبیعی وتعلیمی بطریان انفصال معدوم‌نمی‌شود وشحص دیگر موجودنمی‌شود بالضروره ، وجسم‌طبیعی باعتبار هیولی جزیك‌شخص نمی‌تواندبرد ، بواسطهٔ اینکه جسم طبیعی مشخص‌است بتشخص هیولی ، وهیولی جــزیك شخص نمی‌توانــد بود ، و جسم تعلیمی نیزچون حال‌است درهیولی ، وهیولی منحصراست در فرد ، اونیز بایں اعتبار منحصراست درفــرد ، پس جسم مشخص مکمم باعتبار هیولی منحصراست درفرد ، وکثیر نمی‌تواند شد بجزئیات بلکه بانفصال وبحلول صور و اعراض،کثیرمی‌شود باجزاء ، که هرجزئی همان شخص‌است باعتبار ماده ، وغیر آن شخص‌است باعتبار لواحق ماده ، کــه‌کل بودن وجزءبودن‌است . چه شخص هیولی بانفصال وحلول ، چندشخص نمی‌شود که‌جسم طبیعی وتعلیمی نیزبانفصال وحلول چندشخص شوند ، بلکه شخص هیولی بانفصال وحلــول‌متجزی می‌شود باجزاءبالعرض‌که‌هرجزئی‌بالذات همان‌شخص‌است بعینه وغیراوست بــاعتبار کل

بودن وجزءبودن، جسم‌طبیعی وتعلیمی نیزچون مشخصندبتشخص هیولی‌بانفصال وحلول چندشخص نمی‌شوند بلکه متجزی می‌شوند باجزائی‌که هرجزئی همان کل است بالشخص ، وغیرکل‌است ازین حیثیت‌که جزءاست ، وجسم طبیعی باعتبار صورت جسمی‌که باو جسم‌است بالفعل کلی‌است ، وکثیر می‌تواند شد بجزئیات باعتبار هیولی جزئی‌است وکثیر می‌تواندشد باجزاء ، ازین جهت‌که مکمم‌است و هرچه کثیرتوانـد شد بجزئیات اگرجزئیات اومختلف باشند درحقیقت طبیعت جنسی است و اگـر متفق باشنـد درحقیقت طبیعت جنسی‌است و اگـر متفق باشنـد در حقیقت طبیعـت نـوعی ، و جسم ازیـن حیثیـت کـه جسم‌است بـالفعل طبیعت نوعـی نیست زیرا که طبیعت نوعـی کثیر نمی‌توانـد شد مگـر بحرکت وجسم کثیرمی‌تواندشد نه‌بحرکت بلکه‌وجود حرکت بعد ازکثیرشدن جسم است بافلاك وعناصر ، پس جسم بماهو جسم‌طبیعت نوعی نیست ، وطبیعت نوعی که نباشد طبیعت جنسی‌است بالضروره ، وسبب‌کثیرشدن جنسی‌که مرکب‌باشد ازهیولی وصورت بانواع کثیرشدن آن‌جنس‌است ازجهت هیولی‌باجزاء ، پس‌سبب کثیرشدن جسم بانواع‌کثیرشدن‌اوست ازجهت هیولی باجزاء ، وکثیرشدن جسم باجزاء بحلول صور جوهریه‌است درو ، یابحلول‌اعراض وجسم بحلول‌اعراض درو، ازین حیثیت‌که محل‌می‌تواند بود انواع نمی‌شود زیراکه موضوع عرض بانضمام نوعی طبیعی نمی‌شود بالضروره وهرگاه‌که جسم باعراض انواع نشود بحلول‌صورت جوهریه درو‌انواع می‌شود بالضروره پس جسم طبیعی‌را لابداست در کثیرشدن بانواع ازصور جوهریه ، که بحلول‌صور جوهریه ، ازآن‌جهت که‌محل می‌تواند بود انواع کثیره‌شود ازآن‌روکه انواع می‌تواندشد . وازآنچه گفتیم دانسته‌شد وجود صورت‌نوعی وجوهریت اوبطریق -لم- وازطریق -ان- وحس نیز ظاهر می‌شودکه اختلاف اجسام‌بسیط‌باهم وبامرکبات، واختلاف اجسام مرکبه بایکدیگر وبابسایط زیاده براختلافی‌است که دوجزء ، وازیك شخص جسم‌بسیط بحلول دوعرض‌دارند باهم، اگرچه بسایط‌ومرکبات باعتباری‌اجزای جسم‌واحدند وباعراض نیزمختلفند اما زیاده ازاختلاف باعراض اختلافی دارنـد بالضروره که اختلاف بصورباشد و اختلاف‌صور سبب اختلاف اعـراض‌است بالضروره ، وجسم‌باختلاف‌صور انواع

مختلفه می‌شود نه باختلاف اعراض فقط ، واختلاف جسم بشیء وشی وجاوجا ، ازین حیثیت که‌مکمم است منشأ اختلاف‌صور واختلاف قابلیت اوست ازبرای‌صور بالذات واختلاف مکمم بماهومکمم بشیء‌وشی وجاوجا ، بذاتـه‌است نه بامردیگر زیراکه مکمم بماهومکمم متصور نمی‌شود بی‌شیء وشیء وجاوجا ، جائی ازوقابل صورتیست وجای دیگر ازوقابل صورتی دیگرپس سبب اختلاف‌صور و اختلاف قابلیت جسم ازبرای‌صورمختلف بودن‌اوست بشیء وشیء وجاوجا ــ ازین‌حیثیت که مکمم‌است بالذات اگرچه جاوجا ــ درو منفصل نباشند . بالجمله سبب‌اختلاف صور واختلاف قابلیت جسم ازبرای صورخواه دربسایط وخواه در مرکبات، امری غیراز اختلاف‌جسم بشیء وشیء وجاوجا ،نیست‌زیراکه اگراختلاف‌صور واعراض ومختلف‌شدن جسم بصورواعراض مختلفه نمی‌بود ، مصور بصورمختلفه وموضوع اعراض مختلفه‌نمی‌شد بالضروره ، واختلاف قابلیت‌جسم باختلاف‌صور واعراض ، وباختلاف جسم بصور واعراض نیست که اگرچنین باشد لازم‌می‌آید که اختلاف قابلیت جسم باختلاف قابلیت جسم‌باشد واختلاف صورواعراض ومختلف‌شدن جسم بصور و اعـراض بسبب اختلاف صور و اعـراض و مختلـف شدن جسم بصـور و اعـراض بـاشد و این بـاطل است بالبدیهه و جسم بمـاهـو جسم، مختلف نیست‌که منشأ اختلاف وغیریت شود پس منشأ اختلاف وغیریت صور اختلاف قابلیت جسم‌است واختلاف قابلیت جسم بسبب اختلاف‌اوست بشیء و شیء ، وجاوجا ، ازین‌روکه مکمم‌است ومکمم بماهومکمم ، مختلف‌است بشیء و شیء‌وجاوجا ، نه‌بامردیگرزیراکه مکمم ازین حیثیت‌که مکمم‌است متصور نمی‌شود بی‌شیء وشیء وجاوجا ، اگرچه شیء وشیء وجاوجا ، درومنفصل نباشد بصور منفصل شوند اولاً وباعراض ثانیاً ونیز اختلاف اعراض واختلاف جسم باعراض چگونه سبب اختلاف‌صورواختلاف قابلیت جسم ازبرای‌صور تواندشد وحال‌اینکه جسم تامنوع ومشخص‌نشود محل‌وموضوع عرض نمی‌تواندشد چه موضوع محلی است‌که متقوم باشد بنفس وازانضمام حال بانوع طبیعی موجود نشود وجسم تا مصور بصور نوعیه ومنوع ومشخص نشود متقوم بنفس نمی‌تواند بود، تامتقوم‌بنفس نباشد محل وموضوع اعراض نمی‌تواند بود ، برتقدیرمحال که جسم قبل ازینکه

مصورشود بصورنوعیه محل وموضوع عرض تواندشد ، اختلاف اعراض و مختلف شدن جسم باعراض نیز فرع اختلاف قابلیت جسم‌است که اگرجسم قابل اعراض مختلفه نباشد موضوع اعراض مختلفه نمی‌تواندشد بالضروره ، وسؤال بلم‌منقطع نمی‌شود تامنتهی نشود بامری‌که منشأ اختلاف وغیریت‌است بذاته ومنشأاختلاف وغیریت بذاته –کم–است ومختلف بذاته –مکمم– بماهو مکمم ، و جسم ازینجهت کـه مکمّم است مختلف است بشیء و شیء و اختلاف جسم بشیء وشیء سبب اختلاف قابلیت اوست از برای صور و باختلاف قابلیت جسم ، اعراض . مختلف می‌شوند پس دانسته شد بعلم یقینی که سبب اختلاف صورخواه درمـرکبات و خواه دربسایط امری غیرازاختلاف جسم بجاو جا نیست، اگرچه درانقلاب اجزاء عناصر بعضی ببعضی و درتکوین مرکبات از بسایط ، صور و اعراض سابقه دخل درتعیین صورت لاحقه و در تعیین ماده از برای صورت لاحقه داشته بـاشند ، اما هیچیك از صور و اعراض سابقه در ماده و صورت لاحقه با وجـود صورت لاحقه نمیتوانند بود چه (معد) با (معدله) جمع نمیتواند بود در وجود . بلکه ماده بعد از فساد صورت سابقه تا مصور نشود بصورت لاحقه موضوع و محل عرضی نمیتواند شد مطلقاً و مادام که اعراض سابقه با صور سابقه فاسد نشوند مـاده مصور بصورت لاحقه نمیتواند شد زیرا که ماده با وجود صورت سابقه موضوع اعراض سابقه می‌توانست بودوبا فسادصورت سابقه موضوع نمیتواند بودمطلقانه موضوع اعراض سابقه و نه لاحقه تا مصور نشود بصورت لاحقه و مشخص نشود چنانکه دانسته شد .

فصل [۷]

دراثبات عقل ونفس وبیان‌نسبت هریك بدیگری

دربیان ترتیب صدورموجودات ازفاعل بذات ورجوع موجودات باو

بدان‌بدرستی وتحقیق‌که‌اشیاء نظربذات‌چون‌اصل و فرعند واصل وفرع ، مع ،

نمی‌توانندبود بالذات صادر می‌شود از فاعل به ترتیبی که ممکن وضروراست نظربذات اشیاء نه اینکه فاعل اشیاء نظربذات موجب ومقتضی امری باشد اولاً وبتوسط او موجب و مقتضی امری دیگر ، زیراکه موجب ومقتضی بمقتضای ذات خودتمام وکامل است وبی‌او ناقص وخالق اشیاء بچیزی تمام وکامل نیست بلکه تمام وکامل باو واز او تمام وکامل است واو فوق تمام است ونسبت اوبهمهٔ اشیاء مساویست واشیاء بخودی خود مختلفند نسبت باو ، چون دانسته شد که اشیاء نظربذات مترتبند نه بایجاب واقتضای فاعل، ودانسته شد که قابل وجود بالعرض وبغیر، فرع قابل وجودبالذات وبذاتست بیان کنیم ترتیب صدوراشیاء بحول وقوهٔ خدا .

گوئیم که معلول اول وصادراول امریست که ذات وفعل اولی اوکاین از شیء نباشد بلکه لاعن شیء باشد . بواسطه اینکه هرچه ذات یا فعل اوکائن ازشیء باشد مبدء کون ، موخر ازو و فعل او نخواهد بود بالذات ، وبا او –مع– نیز نخواهد بود بالذات ، چه فاعل بذات کثیر و متجزی نیست بالضروره چنانکه دانسته شد. پس مقدم خواهد بود برو بالذات و مبدء کون معلول اول خواهد بود نه او و امری که ذات و فعل اولاعن شیء باشد عقل است پس معلول اول عقل است زیراکه نفس و عقل اگر چه نظر بذات لاعن شیء‌اند اما فعل ایشان از شیء است چه نفس ازین حیثیت که نفس است فعل اولی او متحقق است درماده و طبع ازین رو که طبع است فعل او از موضوع است درموضوع و هیولی نیز اگر چه بحسب ذات مبدع ولاعن شیء است اما فاعل نیست مطلقانه ازشیء ونه لاعن شیء، نه بالذات ونه بالعرض، زیراکه قابل است بذات وهرچه قابل باشد بذات فاعل مقبول خودنمیتواندبوداز آنجهت که قابل است نه بالذات ونه بالعرض ، ازجهت اینکه مقبول مجعول می‌شود بجعل قابل از جاعل ، از همانجهت که جاعل اوست چنانکه گذشت پس اگر قابل بذات ازآن جهت که قابل است فاعل مقبول خودباشد بالذات یابالعرض فاعل خود خواهدبود بالذات وشیء فاعل خود نمی‌تواند بود بالضروره نه بالذات ونه بالعرض . پس هیولی فاعل نمی‌تواندبود مطلقا وجسم وجسمانی خودکاینند ازهیولی بالذات ، وازین روی که کایننند فاعل نیزنمی‌تواندبود بالذات ، بلکه قابلند بالذات بهیولی یابالعرض او ، پس امری که ذات وفعل او –لاعن شیء– باشد منحصراست بعقل ،

وعقل بفاعل خود واز برای‌او فاعل هیولی‌است بالذات وهیولی چون لازم دارد صورت جسمی‌راوقابل اوست بالذات صورت جسمی نیزمی‌شود ازعقل بشدن هیولی ازهمان‌جهت‌که کننده هیولی‌است ، پس فاعل صورت جسمی نیز عقل‌است ازهمان‌جهت که‌فاعل هیولی‌است ، لیکن فاعل هیولی‌است اولاً وبالذات ، و فاعل صورتست ثانیاً وبالعرض نفس‌است بالعرض نفس وعقل دوحقیقت نیستند بالذات بلکه یك حقیقت‌است‌که عقل‌است بالذات[1] ونفس‌است بالعرض واعراض ذاتیة نیز چون‌لازم‌موضوعاتند ومجعولند بجعل‌موضوعات، فاعل‌ایشان نیز فاعل‌موضوعاتست ازهمان جهت‌که فاعل موضوعاتست لیکن فاعل موضوعاتست اولاً وبالذات ، و فاعل اعراض‌است ثانیاً وبالعرض، چون‌آنکه فاعل موضوعاتست بالذات نفس‌است بالذات‌وآنچه‌فاعل اعراضست بالعرض طبع‌است بالعرض، پس نفس نیزطبع‌است بالعرض وطبع نفس‌است بالذات ، طبع ونفس نیز دوحقیقت نیستند بالذات، بلکه همان حقیقت که عقل‌است بالذات نفس وطبع‌است بالعرض ، نفس اولاً وطبع‌ثانیاً چه‌ماده تامصورنشود موضوع نمی‌شود ، عقل نیزتا نفس نشود طبع نمی‌شود ، و آن‌حقیقت چون‌فاعل‌هیولی است بالذات عقل‌است بالذات، وچون فاعل صورت و عرض‌است بالعرض نفس وطبع‌است بالعرض ، وبهمان جهت‌که فاعل هیولی‌است فاعل صورت‌وعرض‌است چه‌قابل بالذات‌بی‌مقبول ومقبول بالذات‌بی‌قابل نمی‌تواند بود بالضروره ، چنانکه دانسته‌شد و فاعل عقل نیز بهمان‌جهت‌که فاعل عقل‌است فاعل نفس وطبع‌است ، فاعل عقل‌است اولاً وفاعل نفس وطبع‌است ثانیاً بترتیب مذکور .

بدانکه عقل‌بذات خود مفعول ومعلول‌است‌و بفاعل خود ، علت وفاعل هیولی است بالذات وعقل بامکان ووجوب‌ذاتی فاعل امری‌نیست بالضروره ، بلکه هیچ ممکن باعتبار امکان ووجوب فاعل نیست خواه‌امکان ووجوب ذاتی باشد یاغیری بالذات یابالعرض چه ممکن ازآن‌جهت‌که ممکن‌است قابل‌است ، وقابل ازآن‌روکه قابل‌است فاعل نیست بالضروره ، وعقل باعتبار تعقل وادراك نیز فاعل نیست

(۱) عقل ونفس بحسب اصل متباین می‌باشند باین‌معنی که اضافه ببدن وتجسم ذاتی نفس‌است وازاین شأن منسلخ نشود در دنیاو درآخرت وتجرد ازبدن‌وجسم ذاتاً وفعلاً نحوهٔ وجود عقل‌است ، واین دو وجود مختلفند .

مگر بالعرض خواه تعقل خود وخواه تعقل غیر، زیراکه عقل بالذات بفاعل خود فاعل است وبجز فاعل خود بهرجت که باشد فاعل نیست مگر بالعرض، ودیگر آنکه عقل بعداز خلق، ادراك خود وخلق می‌کند ، وعارف بخالق خود می‌شود نه قبل ازخلق درمرتبه امر وشناختن خلق بخالق بعــد ازشناختن خالق است بخلق چنانکه می‌دانیم و می‌شناسیم وشاهداین «کنت کنزاً مخفیاً» ودیگر اخبار صحیحه است . بالجمله عقل فاعل چند امر نیست دریك مرتبه وچند چیز دریك مرتبه نمی‌تواندبود بالذات از جهت اینکــه بفاعــل خود فاعل است بالــذات وفاعل او کثیر نیست مطلقــاً ودرعقل جهات غیر مترتبه نیست که بهرجهتی فاعل امری باشد بالذات زیراکــه جهات غیرمرتبه مستندند بفواعل کثیره وفاعل عقل کثیر نیست بالضروره پس عقل فاعل چند چیز نیست دریکمرتبه بلکه هیچ فاعل بالذات دوفعل نمی‌تواند داشت در یکمرتبه خواه فاعل باشد بذات یابغیر . زیراکه فاعل بذات چون کثیر نیست مطلقا نه بالذات ونه بالعرض ، فعل اوکثیر نمی‌تواندبود بالذات دریکمرتبه و فاعل بغیر مطلقا چون بذات وصفات خود مفعول است ، وبفاعل خود فاعل است بالذات، فعل اونیز بالذات کثیر نمی‌تواندبود یعنی بالذات چندفعل نمی‌تواند داشت که هیچ يك ازآن افعال مقدم نباشد بالذات بردیگری که اگرچند فعــل داشته‌باشد در یکمرتبه چند فاعل خواهدداشت دریکمرتبه یاچند جهت خواهدداشت در یکمرتبه وجهات غیرمرتبه نیز مستندند بفواعل غیر مترتبه ، لازم می‌آیدکه فاعل بذات کثیرباشد بذات ، واین باطل است بالضروره . پس هیچ فاعــل بالذات چندفعل نمی‌تواندداشت دریکمرتبه ، مگر فاعلی‌که فعل او بالذات درماده یابتوسط ماده‌باشد که فعل اوکثیرمی‌تواند شد بکثرت ماده ، وافعال غیرمرتبه می‌تواند داشت چنانکه ذات او کثیرمی‌تواند شد بکثرت ماده ، وقطع نظر ازماده هیچ فاعلی بالذات افعال غیر مترتبه نمی‌تواندداشت بالضروره ، بلکه قطع نظر ازماده ، کثیر نیست مطلقا ، نه فاعل ونه فعل او ، چه‌کثرت خاصه -کم- وحال مکمم است بالذات ومکمم ماده است بالذات وجز اوکثیرنمیتواند بود مگر بکثرت ابعاد واجزاء ، نیز قطــع نظــر از بُعد کثیر وقابــل چند امر نیست بــالضــروره ، چه‌کثــرت مقبول و قابــل بالذات قطع‌نظر ازبعد ازماده‌است ، کثرت فاعل بــذات‌است وفاعل بذات کثیر

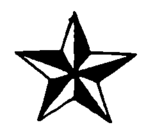
نيست مطلقاً نه بالـذات ونه بالعرض . و آنچه گفتيم دانسته شد كـه عقل‌كثير نمی‌تواند شد بالذات نه‌بانواع ونه باشخاص چه‌كثرت هرچه كثيرتواندشد بالذات بانواع وافرادوكثرت اشخاص بكثرت‌قابل‌يافاعل اوست وعقل‌قابل‌ندارد بالضروره وفاعـل اوكثيـر نمی‌توانـد بـود مطلقاً ، پس عقـل كثير نمی‌تـواند شد بالذات نه به‌انواع ونـه باشخاص بلـكه يك حقيقت ويـك شخص است بـالذات وكثير است بانـواع وافراد بالعرض جسم وفعـل عقل نيز كثير نمی‌توانـدشد بالذات چه فعل‌عقل هيولی‌است، وهيولی قابل‌ندارد وفاعل‌او نيزكثيرنيسته وقابل‌ندارد، وعقل كثيرنمی‌تواندشد بالذات پس فعل اونيز كثير نمی‌تواندشد بالذات ، بلكه‌يك حقيقت ويك شخص‌است بالذات كثيراست بانواع واشخاص بالعرض جسم نفس وطبع چون عقلند بذات وعقل كثير نمی‌تواندشد بالذات ايشان نيزكثير نمی‌توانند بالذات ، ليكن فعل ايشان چون درماده وموضوع‌است وماده وموضوع كثيرنـد بالذات فعل ايشان بكثرت ماده وموضوع كثيراست بانواع واشخاص ايشان نيز بكثرت فعل كثيرند بانواع واشخاص وهيولی چون مبدء كون جسم‌است وجسم‌كثير است بالذات بانواع‌واشخاص هيولی نيزبكثرت جسم‌كثيراست بانواع واشخاص . بالجمله عقل ونفس وطبع‌وهيولی هريك واحدندبالذات بفاعل وخالق اشياء وكثيرند بالعرض ، جسم وخالق اشياء واحداست بذات خودنه اينكه موصوف باشدبوحدت بالذات يابالعرض بلكه وحدت هرچه موصوفست بوحدت‌ازوست واو موصوف نيست بوحدت نه‌بالذات ونه‌بالعرض، چه‌موصوف بوحدت وكثرت‌بالذات يابالعرض موجود بمعناى بديهی‌است ، وخالق اشياء موجود باين معنانيست ، بلكه خالق موجود ووجوداست مطلقا وجسم كثيراست بالذات‌بكم وكم‌كثيراست بذات خود و موصوف نيست بكثرت مگر بالعرض جسم زيراكه جسمانيات مطلقا خواه صور و خواه اعراض‌واحد وكثيرند بالعرض وحدت وكثرت‌جسم وجسم كثيراست‌بالذات بكم و واحداست بالذات بهيولی و جسم باعتبار هيولی يك حقيقت و يك شخص است و بايـن اعتبار كثـير نيست و ثانی نـدارد بالضروره چنانكـه هيـولی وعقل‌كثيرنيستند و ثانی‌ندارندبالذات وجسم‌مشخص چون قابل بُعداست بالذات كثيرنمی‌تواند شد باجزاء ، وكثيرشدن اوباجزاء چون بصور نوعيه‌است اجزاء او

موادمی‌شود بصور ازآن‌جهت‌که مادهٔ‌کل‌است وانواع می‌شود بفصول ازآن حثییت که فاعل وکلی‌است پس‌جسم بالذات کل‌است باعتباری وکلی‌است باعتباری بآن اعتبارکه کل‌است کثیرمی‌شود باجزا ومواد بالذات ، وبآن اعتبارکه کلی‌است کثیر می‌شود بانواع واشخاص بالذات ، عقل‌ونفس وطبع وهیولی نیزکلند وکلی وکثیرند باجزاء وجزئیات بالعرض جسم وجسم‌کلی‌است ازجانب صورت وکل‌است ازجهت هیولی باعتبار قابلیت بُعد وجسم ازآن‌جهت‌که کل وجزءاست قابل‌است بالذات بهیولی وازآن حیثیت‌که کلی وجزئی‌است فاعل‌است بالذات بصورت ، یعنی‌بچیزی که می‌باشد ازوجسم ، جسم بالفعل وآن‌چیز جسم فاعل‌است بالذات وجسم فاعل است بصورت متکونه ازماده بالعرض زیراکه صورت بهرچه تواند فاعل بودوجسم بصور واعراض فاعل نمی‌تواند بود مطلقا نه درماده خود ونه درماده دیگری زیراکه جسم باینها درصورتی فاعل می‌تواند بودکه اینها فاعل باشند بالذات یا بـذات چنانکه جسم بهیولی قابل‌است وهیولی قابل‌است بذات واینها فاعل نمی‌تواند بود مطلقا نه‌بذات ونه بالذات ازجهت اینکه قوام ووجود ایشان‌ازمبدء کون و دروست وباین اعتبار قابلند بالعرض مبدءکون وقابل بآن اعتبارکه قابل‌است فاعل‌نمی‌تواند بود بالضروره وجزاین اعتباری ندارند بالذات‌که بآن‌اعتبارفاعل توانند بودبالذات اگرماده وموضوع باعتباری فاعل توانند بود صور واعراض نیزبآن اعتبار فاعل خواهند بود بالعرض . اما بالذات بهیچ اعتبار فاعل نمی‌توانندبود نـه درماده و موضوع خود ونه درماده وموضوع دیگرباکه اینها بالعرض جسم فاعاند چنانکـه بالعرض اوقابلند وخودبالذات نه‌قابلند ونه‌فاعل ، وجسم نیزباینها فاعل‌نمی‌تواند بود مطلقا نه درماده خود ونه درماده دیگر پس جسم بامری فاعل‌است‌که موجود دروکاین ازونیست بالضروره ومراد ازینکه جسم‌بصورته فاعل‌است اینست‌کـه جسم باعتبار صورت درطریق فعل‌است نه باعتبارماده ، زیراکه جسم باعتبارماده قابل‌است بالذات وقابل بالذات ازین‌جهت‌که قابل‌است فاعل ودر طریق فعـل نمی‌توانُدبود بالضروره ، وباعتبار صورت چون قابل نیست درطریق فعل می‌تواند بود بالذات اعم ازینکه صورت جوهری‌باشد یاعرضی باشد وممکن‌است که مراد از صورت نفس یاطبع باشد وجسم بصورت فاعل‌است یعنی بنفس یاطبع‌خود فاعـل

است چه اطلاق صورت برنفس و طبع نیزکرده‌اند ازین حیثیت که تمام و متمم جسمند.

بدانکه هیچ جسمی علت جسم دیگر نمیتواند بود بالذات بنحوی ازانحاء علیت زیرا که علت بالذات منحصر است بفاعل و غایت و علت قوام و علت کون و هیچ جسمی فاعل جسم دیگر نیست بالذات از جهت اینکه فاعل هر جسمی بالذات فاعل هیولی وصورت اوست‌و فاعل هیولی و صورت عقل‌ونفسند بالذات بیواسطه نه جسم بعقل ونفس عقل‌ونفس بتوسط‌جسم. وغایت هرچیزی بالذات آنست‌که فاعل آن چیزباو واز برای اوفاعل باشد وفاعل هرجسمی عقل ونفس‌است بالذات وعقل ونفس بحاق خود وازبرای او فاعلند بالذات نه به‌جسم ازبرای‌او. وعلت‌قوام هرچیزی آنست‌که محمول‌شود وبروبحمل -هوهو- وماهیت آن‌چیز باوآن‌ماهیت باشد. هیچ جسمی محمول‌نمی‌شود برجسم دیگر بحمل -هوهو- وماهیت هیچ جسمی بجسم دیگرآن ماهیت نیست بالضروره، ومبدءکون هرچیزی آنست‌که آن‌چیز بالذات ازوکاین وباوواجب شود، وهیچ جسمی بجسم دیگر واجب و ازو کاین نمی‌شود بالذات، بلکه جسمی ازماده جسم دیگر کاین می‌شود بالذات بانقلاب نه ازو وبماده اوواجب می‌شود بالذات، نه باوکه اگر ازو کاین وباو واجب شدی بالذات بی او نمی‌بودی، وحال‌آنکه باو نمی‌توان بود بالضروره. پس هیچ جسمی علت جسم دیگر نیست بالذات بنحوی ازانحاء، ونیز جسم چنانکه دانستی شخص واحداست بهیولی، وباعتبار مکمم بودن می‌گردد متجزی باجزاءکه می‌باشد هریك ازآن اجزاء همان شخص، ومغایراست باینکه اوجزءاست واوکل‌است وشخص واحدممکن نیست‌که بوده‌باشد علت‌بالذات ازبرای‌خودش بنحوی ازانحاءبالضروره، وتجزیه جسم باجزاء چون‌قبول‌کردن جسم‌است مرصور راوقبول کردن اومرصور را چون -مع-است بی‌ترتیب نخواهند بود انواع او ازین حیثیت‌که اوجنس‌است مترتب بلکه خواهند بود -مع- نسبت باو واوگفته می‌شود بدان انواع نه بتقدیم و تأخیر، بلکه گفته می‌شود برانواع بریك نسبت پس نخواهدبود انواع او بعضی علت بالذات ازبرای بعضی بنحوی ازانحاء بالضروره، وجسم بااینکه کثیراست بالذات باجزاءوانواع. هرگاه ممکن نباشد که‌بوده‌باشد بعض اجزاء وانواع او علت

بالذات ازبرای بعض دیگر پس چگونه ممکن باشد درعقلی‌که اوواحداست بالذات بفاعل خودش ومتکثر می‌شود بتکثرهیولی کــه هیولی متکثرمی‌شود بتکثرجسم باجزاء وانواع اینکه بوده باشد بعض اجزاء وانواع اوآنچنان اجزاء وانواع که از برای‌اوست بالعرض علت بالذات ازبرای بعض‌دیگر . پس علت عقل وفاعل او فاعل بذاته‌است ، وعقل بفاعل خودش فاعل‌است ازبرای هیولی ، وبفعل اوهیولی را فاعل‌است ازبرای صورت ، وبکردن صورت می‌کند اعراض واحوالی‌را که لازم جسم واجزاء وانواع اولیه اوست ، آنچنان اجزاء وانواع‌که آنها بسایطند ازافلاك وعناصر ، وعقل باین اعتبارکه فاعل هیولی‌است می‌نامند عقل ، وباین اعتبار کــه فاعل صورت‌است می‌نامند نفس ، وباعتبار فعــل اومراعراض واحوال لازمه را می‌نامندطبع ، ونزد این‌مرتبه تمام‌می‌شود اصول موجودات ، واسطقس آنها ازمبدء خودشان ومکونشان ، وبسبب‌حرکت دایمه ، آن‌چنان حرکتی‌که ازاحوال لازمــه ذات فلك‌است‌گردید طبع نفس وازجهت نفس‌فاعل بمعنی مقوله ، درمقابل انفعال، وگردید نفس‌بعقل،وازجهت‌عقل محرك وعقل بفاعل خودش وازجهت فاعل خودش گردید مدرك وعاقل اشیاء ، ومدرك وعاقل خودش وعارف بجاعل خودش ، وراجع بسوی فاعل‌خودش، آنچنان فاعلی‌که اوفاعل وغایت بذاته‌است . «فسبحان‌الذی بیده ملکوت کل‌شیء واليه ترجعون ، سبحان‌ربك رب‌العزة عمایصفون و سلام‌علی المرسلین والحمدلله رب‌العالمین» .



محمدرفیع پیرزاده
(۱۳)

یکی ازتلامیذمعروف آخوند **ملارجبعلی** تبریزی‌اصفهانی حکیم‌فاضل **محمدرفیع‌پیرزاده** است که‌درزمان‌استادخودوبعدازرحلت‌استاد، مدرس‌فلسفه‌وحکمت‌بودوسبك‌وطریقهٔ‌اودرحکمت همان‌طریقهٔ‌استاداوست، واستادمحقق ملارجبعلی کتب مشائیه ازحکمای‌اسلامی (شفاواشارات) تدریس می‌نمود وبافکار قدمای ازحکمای قبل ازاسلام توجه‌داشت **ازاثولوجیا** مطلب زیاد درآثار اودیده می‌شود وبکتب عرفانی نیز مراجعه زیاد نموده‌است ولی‌روش اوهمان‌طریقهٔ مشاست وخود نیز اجتهاداتی دارد ونظریاتی ابراز نموده‌است که دررسائل خود او وآثار تلامیذ اومثل **قوام‌الدین‌رازی** ومؤلف ***اصول‌الفوائد*** ، **ملاعباس مولوی ومعارف‌الهیهٔ** پیرزاده وجوددارد وهمانطوری‌که درجلداول منتخبات قسمت مربوط بملارجبعلی نسبةً مفصل بیان نمودیم آراء اونوعاً متحمل‌مناقشات و اگرجسارت نشود ، یك قسم اعوجاج درعقاید خاص وی وتلامیذاو وجوددارد که باموازین تحقیقی مطابقت ندارد . درعین‌حال خود سعی‌کرده است‌که دراین عقاید برای خود شریك پیدانماید . مثل مسألهٔ وجود واشتراك معنوی‌آن ، مسأله‌ادراك ونحوهٔ تعلق علـم بحایق خارجی وغیراین دو ، ازمباحث(۱) ازقبیل اعتقاد باصالت وجود باتصریح باینکه‌علیت وتأثیر، ومعلولیت وتأثر درسنخ ماهیات‌است نه‌وجودات وعقیده به‌اشتراك معنوی درمفهوم وجـود وقول به اشتراك لفظی درمقام صدق برمعانی

---

(۱) یکی دیگر ازتلامیذ **ملارجبعلی** حکیم دانا ومتأله محقق ومحدث علیم **قاضی سعید قمی** محشی **اثولوجیا** است که باو اظهار ارادت می‌نماید وبعضی ازآثار خود را باستاد تقدیم نموده وبرخی ازعقاید استاد را شرح نموده واوهم دربعضی ازمباحث متأثر ازملارجبعلی است . قاضی درحکمت اشراق از تلامیذ عبدالرزاق لاهیجی و درعرفان وحکمت متعالیه ازتلامیذ ملامحسن فیض وکتب شیخ رئیس یعنی حکمت مشاء را از ملارجبعلی استفاده کرده‌است ولی آنچه درآثار تحقیقی خـود مثل تعلیقات بر اثولوجیا آورده‌است همان‌کلمات ملاصدراست. وبویی ازعقاید ملارجبعلی دراین اثر بمشام جان‌نمیرسد.

خارجیه ازجواهر واعراض وممکن و واجب . پیرزاده‌یکی ازشاگردان نامدار ملارجبعلی است که بسیارموردتوجه وعنایت استادبود وشب‌وروز خودرادرخدمت استاد بپایان‌می‌رسانید وازباب امتثال امراستاد کتابی راکه ازآن دراین‌جا مطالبی انتخاب شده‌است تألیف نموده یعنی مطالب درس استاد را تحریر نموده‌است . همانطوری‌که دراول کتاب مشاهده می‌شود، ملارجبعلی بواسطهٔ ضعف وانحطاط مزاجی حاصل ازکار علمی دائمی وانکسار معلول پیری بدپیرزاده امر نموده‌است که مطالب درس را تحریرنماید. تلامیذ ملارجبعلی ، خیلی‌باستاد خود ارادت می‌ورزیدند واورا بحدپرستش ستوده‌اند ، حتی قاضی‌سعید که مشرب فلسفی او غیرمسلك ملارجبعلی‌است درموارد متعدد ازآثارخود ، استاد را ستوده ، پیرزاده ازوی به زبدةالأولیاء ، والفاضل‌الشریف ، الانسان‌الالهی تعبیر نموده‌است ، و شاید دلیل این امر آنست‌که ملارجبعلی درعلم وعمل کامل وشخص زاهد ومتقی وصاحب اخلاق کریمه وبی اعتنا بشئون واعتبار دنیا وبسیار خوش محضر ، ومصداق قول امام‌امیرالمؤمنین (المؤمن هش بش‌بسام حزنه فی‌قلبه وبشره فی‌وجهه ...) بوده لذاهمه بوی ارادت و عقیدت‌داشتند(۱)

---

(۱) ملارجبعلی مورد توجه شاه عباس صفوی «قدس‌الله نفسه وشکرالله سعیه» بود و شاهنشاه عظیم‌الشأن صفوی برای تجلیل ازمقام علم‌وحکمت بدیدن اومیرفت وبا او صمیمانه وباعلاقه بصحبت می‌نشست . وارستگی وزهد واقعی او درپادشاه صفوی اثری عمیق بجاگذاشته بود . شاه عباس ثانی به صاحب شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض نیز اظهار مودت وعلاقه مینمود . صاحب شوارق‌کتاب گوهر مراد را بوی تقدیم‌نمود وشاه درنامه‌یی اورا موردتوجه قرارداد ونیز درنامه‌یی فیض راجهت نصب بمقام شیخ‌الاسلامی پای‌تخت باصفهان دعوت‌کرد ودر دستخط خود وی راستود اکثر سلاطین صفوی دارای ذوق عرفانی بودند ، شاه‌سلطان حسین بواسطهٔ تبلیغ علمای اخباری مشرب و تحریك مخالفان حکمت وعرفان وکم‌ذوقی ذاتی وفطری به‌صورت مخالف حکمت وعرفان درآمد وکار بجایی رسید که باظهار وعداوت نسبت به‌اهل عرفان پرداخت ودرصدد قلع وقمع عرفا برآمد اعمال برخی از قلندران بی‌مایه نیز بهانه بدست‌مخالفان دادند وبالاخره درکسوت‌دشمن‌درجهٔ اول‌کسانی‌برآمد که به‌ضرب شمشیر وازنتیجه مجاهدات وفداکاری آنان دولت صفویه بوجود آمد ودرنتیجه تشیع مذهب رسمی مردم ایران شد .

تلامیذ ملارجبعلی دارای حوزه تدریس بودند ، ملامحمد تنکابنی معروف به(سراب) ـم۱۰۸۸هق‍ـ و میرقوام‌الدین رازی استاد شیخ عنایت‌الله گیلانی معاصرمرحوم اردستانی‌و ملا حسن لنبانی و محمد حسن قمی برادر قاضی‌سعید وهمین پیرزاده‌وصاحب اصول‌الفوائد ملاعباس مولوی بعداز ملارجبعلی عهده‌دار تدریس بودند ، واغلب درنیمهٔ دوم قرن یازده (۱۱) هجری قمری جهان خاکی را وداع گفته‌اند، غیراز قاضی سعید که تاسال یکهزار وصد وسه (۱۱۰۳) یا ـ ۱۳۰۴ـ هق درقید حیات بوده‌است .

حقیردرقسمت آخرجلددوم منتخبات، که اختصاص به(پیرزاده) دارد ازکتاب **معارف الهیه** اودو قسمت انتخاب نمود ، قسم‌اول ، مشتمل‌است برخطبهٔ کتاب وسبب تألیف آن و بیان موضوع فلسفه‌که باتقریری غیرآنچه‌که درآثار دیگر حکما عنوان شده نوشته شده‌است وقسمت‌دوم ، مشتمل‌است براحوال علل واقسام علل ، وتحقیق در علت فاعلی . نگارنـــده متعرض مطالب منتخب نمی‌شوم چون ورود درشرح وتوجیه یاتقریر مقاصد ویا بیان‌وجوه صحت وخلل درآثار انتخابی سخن‌را بدرازامی‌کشاند لـــذا – **قدطوینا عنها کشحاً** ، ولی **خلاصهٔ** عقاید وآرا وطریقه ونحوه افکار فلسفی هرمؤلف‌را دراول قسمت مربوط بآن‌مؤلف تقریر می‌نمائیم ودرموارد لزوم بعنوان تعلیق درپاروقی باکمال اختصار برخی از مطالب‌را مورد دقت وتحقیق قرارمی‌دهیم .

* * *

آنچه‌که درقسمت اول این منتخبات نقـــل می‌شود عبارتست از مطالب اول المعارف‌الإلهیهٔ پیرزاده–محمدرفیع– درتعریف فلسفه وتحریربرخی ازمسائل ومبادی علم‌حکمت ، تعریف وجود ، اصالت وجود وبعضی ازمسائل مربوط باموردامه .

(۱)

اما بعـــد فیقول‌الفقیرالی الله‌المنیع ، الشهیر ب : پیرزاده ، **محمدرفیع** : انی لما وفقنی‌الله تعالی لخدمة سدة‌السنیة‌المولی الاعظم وعتبة العلیة‌العالِم المعظّم ، قدوة‌الحکماء‌الراسخین وزبدة الاولیاء‌المتألهین ، صاحب‌الملکات الملکیة، والاخلاق السنیة‌الرضیة، ذوالرای‌الصایب‌والفکر الثاقب الانسان‌العادل‌الفاضل‌الشریف‌الإلهی، مولانا **رجبعلی** «قدس‌الله سبحانه روحه وسره» واخـــذت منه فنون‌الحکمة‌الحقة **السنیة‌الرضیة،ذوالرای‌الصائب،والفکرالثاقب،الانسان‌العادل‌الفاضل‌الشریف‌الإلهی، الضعف واصابه‌الکبر ، ولم یتیسرله الاملاء والتألیف ، امرنی باملاء کتاب یکون‌اساً –واساساً– للحکمتین ، ومصدراً ، وموردا – للشریعتین ؛ یکون فی‌کل باب منه سبیلاً واضحاً ، یرشدالمسترشدین المحصلین‌الی‌ظاهرهما، وقصداً هادیاً ، یوصل**

المرتضيين الى باطنهما ، الذى هو المقصد الاقصى والغاية القصوى من كل شريعة و طريقة ، وهو الحقيقة على اسلوب يليق بمسائلهما - فشرعت فى تسويده واملائه فى دهره وزمانه «رضوان الله تعالى عليه» بحول الله و قوته ، نانه ولى كل حول وقوة . وكتبت فى ذلك الزمان نبذاً قليلاً منه ، فلما نظر اليه بعين الرضا والمرحمة سماه بـ : **المعارف الالهية** ، نفعنا الله تعالى به وساير المحصلين انه خير نافع ومعين .

فى الالهى وفيه مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة فى بيان مائية الحكمة وانيتها و درجتها فى العلوم واقسامها وفصل بعضها على بعض وفيما نقصد تبيينها على الاجمال وفيها اربعه فصول .

فى الالهى وفيه مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة
فى بيان مائية الحكمة وانيتها ودرجتها فى العلوم واقسامها
وفضل بعضها على بعض وفيما نقصد تبيينها على الاجمال وفيها اربعة فصول

فصل [۱]

فى مائية الحكمة وانيتها

فنقول : انه قد سلف فى الميزان ، ان من الامور ماهو معلوم بنفسه لايفتقر فى علمنا اياه الى كسب وتحقيق ، ومنها ماليس كذلك بل يضطر الى نظر وفكر ، فانه ان كان كل امر معلوم فلاتعلم ، وان كان كله مجهولاً فلاسبيل الى التعلم ، لكن ليس كذلك فيكون من المعلوم ماهو ضرورى ومنه ماهو نظرى . الاان كل واحد منهما اماان يكون تصورياً اوتصديقياً ، فان العلم اماان يكون بالشىء من غير ان تثبت له امر، او يسلب عنه من جهة هذا العلم اى لم يتعلق العلم بهذا الوجود اوالعدم ، بل انما يتعلق بالشىء ، كعلمنا بالانسان ، اوالبياض ويسمى مثل ذلك تصوراً ، والمعلوم تصورياً . واما ان يكون علماً بحصول شىء لشىء - اوسلب امر عنه ويسمى ذلك تصديقاً ، و المعلوم تصديقياً - كعلمنا بالانسان انه موجود اوليس بموجود ، وانه ابيض اوليس بابيض . والنظرى منهما انما يعلم بالضرورى لاستحالة تعلم المجهول بالمجهول، سواء

كان عن نفسه اوبمثله ، فلابدان يكون بامرمعلوم – اما بذاتــه ، اومنتهياً اليه ، و الالتسلسل –فلا سبيل الى المعرفة، فيكون هيهنا مباد، ومسائل تصورية وتصديقية الاان المسائل التصورية انما تتبين بالمبادالتصورية والتصديقية بهما جميعاً ، فان التصديقيات[1] مؤلفة من التصورات ، فمثل هذاالعلم انما يتوقف الى التصورات مطلقا غيران التصديق الضرورى هوان لايتوقف الى تصديق آخر .

واما التصورات النظرية فهى من التصورات البديهية وان كانت هذه اجزاء من اقوام النظرية وكانت جميع اجزائها ، فحدتام وان لم يكن ، فحدناقص وان كانت ذاتية وعرضية فرسم تام والافناقص .

وبالجملة ان الشىء اذاكان مجهولاً تصوريا فيكون مطلوباً من جهة مجهوليته بعد انكان معلوماً بوجه ، سواءكان المجهول ذاتياً ، اوعرضياً ، والافالطلب مفقود كماعرفنا النفس من جهة التحريك فنطلبها هل هى جوهر ام عرض ، مجرداو مادى . ولذلك قد يثبت الذاتيات من الآثار والعلامات ، كما اثبتنا ذاتى المخصوص بالخواص والمشترك بالاعراض العامة غيرانه من المستحيل ان يكون للذاتيات واسطة فى الثبوت، واماالاثبات ففيرمستبعد .

وقولنا : انه ليست لها واسطة فى الثبوت ، لايستلزم ان لايكون لها علة مطلقا ، فانه فرق بين ان يكون للانسان ولوجوده مطلقا علة ، اولكون الانسان انساناً ، او الحيوان الناطق حيواناً علة ، فان الانسان بماهو هوانسان وليس انساناً اوالحيوان الناطق حيواناً بامرآخر وانكان مجعولاً وموجوداً – بامر .

فاذا عرفت هذا فنقول انه قديكون الشىء مجهولاً تصورياً غيرانه مركب من اجزاء ، واذاكانت تلك الاجزاء بديهية بنفسها ، فانه من البين الواضح ان العقل اذا التفت الى تلك الاجزاء فصار ذلك الشىء معلولاً له البتة ، كماكان الزوج مجهولا لنا . فاذاالتفتنا الى العددية والانقسام بالمتساويين ، فانه ينكشف لنا الزوجية فانكانت جميع الاجزاء حاصلة للعقل ، فذلك الشىء متصور بالكنه والحقيقة فالحد حينئذ حدتام ، والافلا – وانكانت اجزاء مجهولة فيجب ان يحدد تلك الاجزاء باجزاء بديهية

(١) التصديقات . خل .

التصور ؛ ثم المطلوب علی قانون الذی قدمناه فی المنطق من تقدیم الأعم علی الاخص علی ماکان فی نفس الامر، ومن سایر الشرایط المذکورة فیه – فاذا کان الأمر علی ما وصفناه فمن البین الواضح انه قد یحصل لها حد یطابق المحدود مطابقة تامة، وقد عددنا قبل مباد التصورات التحددیة ، وهی الجنس والفصل ، والمحدود بهما هو النوع المرکب منهما ، والخاصة والعرض العام لسایرها ، فان البسیط غیر محدود، وذلک لانه اما ان یکون معروفاً بنفسه ، اومجهولاً بالکنه ؛ الاان المعروف قد یکون الذهن غافلا عنه، ولم یلاقیه، ولایلزم من ذلک مجهولیته ، بل قد یکون مع هذه متصوراً بوجه من الوجوه، الاانه اذا التفت الیه وزالت عن نفسه الغفلة یری ذاته وکنهه کالمنقسم و القدر .

واما التصدیقات النظریة فانها یعلم بمباد ضروریة تصدیقیة بعد ان یکون متصورة الموضوع والمحمول ، ولایمکن ان یکون من مقدمة واحدة الاان ینضم الیه مقدمة اخری مشترکة لها فی حد ، ومختلفة لها فی حد آخر، علی ماتبین فی القیاس . و المقدمات هی المبادی؛ فلایخلو اماان یکون مبادی علی الاطلاق فلایکون مسألة بوجه من الوجوه الاالتقریر والتعدید ، فلایکون مطالب مطلقا ، واما ان لایکون مبادیه علی الاطلاق ، فیکون مسألة من وجه ، فلابد ان یتبین بالمباد المطلقة . فالمبادی منها مایکون مباد علی الحقیقة ، ومنها مالایکون . اما الحقیقة فهی الاولیات والحدسیات و الفطریات والمحسوسات والمتواترات والمجربات ، وذلک لانها اما ان یکون محتاجة الی وسط اولایکون . فاذا لم یکن – فاما ان یکون مجرد العقل کافیاً فی الحکم بعد ان یکون متصوراً بجزئیهما ، اولم یکن ؛ فاذاکانت فهی الاولیات ، کالحکم بان الکل اعظم من الجزء . فالاولیات هی التی اذا تصور العقل باجزائها حکم بالیقین سلباً کان -اواثباتاً ، فاذالم یکن ، فاماان یکون مجرد الحس کافیاً اولم یکن ، فاذاکان – فهی المحسوسات کالمدرکات باحد المشاعر ، واذالم یکن – فاما ان یحتاج الی تکرار الاستماع اوتکرار المشاهدة باحد المشاعر ، والاول المتواترات والثانی المجربات ، واما ان یحتاج الی الواسطة ، فلابد ان یکون حاصلة بلاتجسس وطلب فی زمان ، والا فهی الفکریات ، فیکون مطالب . فلایخلو اماان یکون الواسطة منطویاً فیها ، فهی الفطریات ، اولم یکن بل انما حصل بسرعة بحیث اذاتصور الطرفین تمثل فی الذهن

لحدةالذهن وسرعة انتقاله ، وهىالحدسيات . هذه وهىانواع المبادىاليقينية ، و اليقين هواعتقاد ثابت مطابق ممتنعالزوال من حيث انه مطابق له والذى يأتلفعن مثل هذهالمقدمات سواء كان من المتفقة منها اوالمختلفة على نحوما ذكر فىالمنطق من الاشكال القياسية على الشرايط المذكورة ،فمن البين انه ينتج نتيجة يقينيةاخرى و مثل هذايسمى برهانا ، و الحكمة علم يحصل فيها امثال هذه العلوم ، فيكون علماً بحقايق الاشياء وحالاتها علىما هى عليه على نهجاليقين فلايكون الاصدقاً «فمن يؤتىالحكمة[1] فقد اوتى خيراً كثيراً» .

فان احتمل فيها كذباً اوامكان زواله فليست بحكمة بل من الصناعةالاخرى . فالحكمة مباديها ومطالبها صادقة ويقينية ، الاانالمبادى انكانت مشتملةعلىالعلة فكان البرهان لمياً فيكون اقدم معرفة وذاتاً من المطالب ، وان كانت مشتملة على العلوم فكان انياً فيكون اقدم معرفة والمطالب اقدم رتبة ، غير اناللمية اوثق و احكم من الانية ، لكونه مفيداً ليقين دائمى ، والانية انما يفيديقيناً موقتاً . والذى يتألف منالأوليات انفع ، لكونه عاماً لجميع ذوىالعقول الا اناليقين الحاصل من جميع المباداليقينية من انها يقينية واحدة لايتشكك وانكان فىالعلة والمعلول الا انه فانالتشكيك فىاليقين مستلزم لرفعه فىالعلل ، والمبادى اقدم . والمبادى الحقيقية واجبةالقبول الاانه قديحدث الغفلة عنها بسبب من الاسباب فلاتلاقيها المشاعر فيحتاج الىالتنبه ، والتنبيه لايكون برهاناً ودليلاً على شىء مجهول ، بل ازالتهالغفلة ، وطرقها كثيرة اما على صورة قياس او تمثيل اواستقراء اوذمجماعة اومدحها وباىحيلةكانت الاان الاوليات لاتحتاجالابمجرد العقل ، فمن فقدله حس من الحواس، فلامحسوس له من هذهالجهة، وكذاالأمر فىسايرها علىنحوما عرفناها. وهذه هىحالالمبادى الحقيقة ومطالبه . واماالمبادى غيرالحقيقية فانها قديكون صادقة ، وقديكون كاذبة لانها اما جزميات اوظنيات ، فنتايجها كذلك ، وذلك لان الموضوع والمحمول اذاتصورا، واجتمعا، امانيرجحاحد طرفىالمحمول للموضوع وجوداً ، اوعدماً ، اولم يرجح ؟ فاذا لم يرجح فهوالشك ، فلايكون بمقدمة بالفعل

---

(١) س٢ ، ى ٢٧٢ .

بل بالقوة . فان ترجح فاما ان يحتمل عندالمصدق خلافه اولم يحتمل ، فان احتمل فهوالظن ، وان يحتمل- فأما عنده فقط -اوعندالواقع من حيث انه واقع ، والاول هوالجزم ، والثاني اليقين . وهواما بين بنفسه اوبين به . وقدقلنا : ان الصادق بنفسه هي اليقينيات وما يلزم عن اليقينيات ، واماالظنيات فهي ليست بصادقة بنفسها ولالازمة منها ، بل ان اتفقت ان كانت تابعة للحق ، فهي صادقة ، وان لم يتبعها فهي كاذبة ، وكذاالجزئيات . فيكون تصديقه بالنسبة الى المصدق لابالنسبة الى الواقع من حيث انه [واقع] الا ان الاحتمال في الاولى منظور بالفعل اوقريب ، وفي الثانية بالقوة . وامااليقين فلايكون فيه بالفعل ولابالقوة ، فان الصدق مطابق المنطق للواقع ، والأمر في نفسه - كماان زيداً ان كان ابيض فهوواقع ومطابقة القول لهذا هوالصدق واذاكان مخالفاً فهوالكذب ، وان كان المعنى بيناً بنفسه اولازماً عنه ، فالاعتقاد المطابق له هواليقين ، وان لم يكن فهو امااالجزم ، واماالظن ، فالاعتقاد الحق فيهما ليس من جهة انه جزم اويقين ، بل ان كان فمن وجه آخر فانهما لايكونان بيناً بنفسها - ولالازماً عنه من حيث انه بين بنفسه ، فلايتعين صدقهما في نفسه ، فاذا كانا على هذين الوصفين فلااستحالة في زوالهما فانه قديغلب عليهما امرمخالف . والقياس المؤلف من اليقينيات هوالبرهان ومن الجزميات و من الاشرف منها هوالجدل . ومن الظنيات اومنها ومن الاشرف منها - هوالخطابة ، وصاحب البرهان يسمى بالحكيم ، والجدل بالمتكلم ، والخطابة بالواعظ . وفائدةالحكمة هي صيرورةالنفس الانسانية عقلاً بالفعل قريباً الى جواررب العالمين ، وفائدةالجدل والخطابة هي ان يكون الانسان على الرأي الحق للاستعداد الى درجةالبرهان واليقين ، الاانهما على الترتيب. فان جمهورالناس بالخطابيات اطوع - لقصورهم عن درجةالبرهان والجدل ، و الذين فوقهم بالجدليات فانهم لم يقنعوابالخطابيات ، ولم يصلوا بعدالى درجةالبرهان ، فلذلك وضع الجدل لامثال هؤلاء ، فالبرهان لأعلى الناس ، والجدل لمتوسطيهم ، والخطابة لأدانيهم .

ولماكانت الناس على هذه الدرجات الثلاث ، امر الله تعالى نبيه «صلوات الله عليه وآله» ان يدعوالناس على هذه المناهج لقوله : «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة

الحسنة وجادلهم بالتى[1] هى احسن». وقيد الحسن فيهما، لاعميتها، وعدمه فى الاولى لاخصيتها، فان الدين ينقسم على ثلاثة اجزاء، امامعارف اواخلاق اوافعال، اما المعارف فكالمعرفة بوحدانية الحق وعزه وعلمه وقدرته وايجاده الاشياء وغيرها من الصفات ومعرفة الانبياء والحجج والملائكة وساير الامورالتى تؤدى معرفتهاالى معرفة عظمة الله -جل شأنه- ، وبالمعاد، وبالجملة الاشياء التى لنا ان نعلمها.

واماالاخلاق كحب الله وحب محبيه والتبرى من اعداءالله وبالجملة التخلق بالاخلاق الحسنة.

واماالأفعال كالصلاة وغيرها.

والاولى ان كانت على نهج اليقين فهى الحكمة النظرية، والثانية حكمة العلمية و الثالثة الفقهيّة. ولماكانت معرفة خصوصيات الفقهيّة من اصعب الأمور يقيناً فالتقليد فيها كافية، فاللمية ساقطة، فان الانقياد لها فعلاً يوصل الى غاياتها، فيجب ان يكون حال الناس فيها كحال المريض بالنسبة الى علم الطب والطبيب، فيجب ان يأخذها ويستعملها على مامره الشارع «عليه وآله الصلاة والسلام».

اما معرفة الحق فالاحرى فيهاللناس ان يعلمها على نهج اليقين، وان لم يقدر عليه فبالجزم، والابالظن. وان لم يكن احد هذه الثلاثة لكان لااعتقاد ولاراى فلاانسانية، فالاوجب للناس الحكمة، ثم الكلام ثم الخطابة.

والخلقية ايضاً انمايكون على درجات الثلاث، واعلاها هى الحكمة العلمية، وغيرها انما ينطوى فى الكلام والخطابة، فاذاكان الامر على ما وصفناه، فالحكمة اذن اصل اصيل فى دين الله، وغايته الذاتية امرخارجا[2] عنه (كما ظنت طائفة) وغيرها سبيل اليهـا فتحريص الناس الى كسبها اوجب، فان الموقنين هم الغاية العظمى للخلق و الايجاد، فانكم قدعلمتم ان الانسان قابل للعلم، فالعلم كمال له فكلما كان الكمال اتم فالمستكمل به اعلى واشرف وارفع غاية.

فاذا عرفت هذا فنقول: انه يجب ان يكون المالكون لهذه الدرجات معينين للدين

---

(١) س١٦ ى١٢٦.

(٢) والظاهر، وغايته الذاتية ليس امراً خارجاً عنه . . .

ویحفظونه علی قدروسعهم ، فینبغی للخطباء ان یخلصواالناس من‌الشك فیدخلونهم الی دین‌الحق ، وللمتکلمین ان‌یعرجـونهم الی درجةالجزم ، وللحکماء الی درجـة الیقین ، وللفقهاء ان یعلمونهم افعالاً تؤدی الی‌الحق ، حتی یتم بها مصالح امـور الدین والدنیا . فلماکان اجتماع هذه فی‌الشخص‌الواحد صعب علی جهةالافی‌المؤید من عندالله ، فاذا حاولت جماعة الی تحصیل هذه ، فینبغی[1] یعاون بعضهم بعضاً حتی یتم‌الدین ، فان وجود هذه‌واجب فی الناس والالام یتم‌الامر ، فالمعاونة واجبة البتة ، بل‌الاحری ان یصیروا کانهم شخص واحد ، وکل واحدمنهم کانه عضو من اعضاء هذاالشخص لیتم نظام‌الدین . فان عقول‌الناس لماکانت علی‌درجات شتی بعضها فوق بعض ، وللخواص ایضاً درجات ، والکمال لیست علی حدواحد ، بل بعضها فوق بعض ، وکل واحد منها ایضاً امرضروری فی‌حده ، فینبغی ان یکون کل‌واحد عارفاً من‌صاحب هذه‌الدرجات ، وبفعله لئلایضیع حق‌الآخر ، وان‌یعلم‌من هوادون مرتبة ان‌الذی فی‌الدرجةالاعلی منه هواعقل منه ، فیمکن ان یفهم اشیاء فوق عقله ، فاذا لم یفهم قوله من‌جهة نقص عقله ، فلایصیر عدواً لماجهله ، فیرده ولمن یتصاعد من منزله بل یجب ان‌یکون فی‌مقام الاسترشاد والتعلم ، مشتاقاً الی الوصول الیها ، کالخطیب بالنسبة الی‌المتکلم ، والمتکلم بالنسبة الی‌الحکیم . ومع ذلك فان‌العرفان بمااصطادوا - معان دقیقةلطیفة وقیدوها بالفاظ وجیزة مشترکة یتعسران یدرکه من‌لم یکن فی‌کمال عقولهم ، الاان یصل الی‌ذلك‌الکمال ، فحینئذ یجب ان‌یکون ساکتاً عنه حتی یرتقی ویستعد لفهمها ولایردها فیوصل فی کمال الدین خللاً ، فان کمال‌الدین انما یوجدفی کمال‌العلم وهوالیقین ، والعلم الموصل الی‌الیقین هوالحکمة ، وفیها معارف‌الهیة واسرار ربانیة وهی دارالسلم ، لان من دخل فیه امن من‌الشکوك والاغلاط ، وسلم منها . والحکماء علی‌الحقیقة هم‌الانبیاء والحجج ، ثم من‌بعدهم‌الذین بطیعونهم ویسلکون مسالکهم علی نهج‌الذی ینبغی ان یسلك ، الاان تحصیل مثل ذلك‌العلم صعب مستصعب ولذلك اشترط فی طالبه اربعة شرایط، عقل‌مستقیم وهمّة عالیة وصبرجمیل وشدةالانقیاد والاطاعة لدین

---

(۱) : فینبغی تعاون بعضهم بعضاً ، او : فینبغی ان یعاون . . .

الله المبين، وهذه هى اركان عرش الحكمة، فالذين يصعبونها ويصدون الناس عن الدخول فيها هم الخاسرون . فاذاعرفت هذه ، فحقيق بناان نذكر مواد ساير الصناعات على الاجمال حتى يوجب زيادة بصيرة وامتياز فى استعمال موادالبرهانية ومباديها .

فنقول:ان الصناعة العملية اماان يفيد تصديقاً اوتخييلا والاول اما ان يفيد تصديقاً يقينياً ، اولا ؟ والاول كماعرفتها برهانان ، وموادها يقينية وهى الستة المذكورة ، وما لايفيد تصديقاً كاذباً من حيث هوكاذب ، يسمى مغالطة ، وموادها يجب ان يكون كاذبة اما بجميع الاجزاء اوببعضها ، وامثال هذه المقدمات ان يستعمل اذاخفى كذبها من جهة اشتباه وقع فيها لفظاً اومعنىً ، والاشتباه اماان يقع فى القول بالشبه بالحق حقيقياً اومشهورياً ، ويسمى مشتبهات ، واما فى القايل بان تشتبة القوة الحاكمة الواهمة بالعقلية فيظن ماليس بحق انه حق ويسمى وهميات ، وقدوقع الغلط من جهة الصورة اذا وقع الخال فى شرائط انهيئة القياسية، لكن الفرض هنامايكون من جهة المواد بعدماكانت على هيئة القياسية، وفائدتها علماً هى ان لايغلط ولايغالط، والتى لايفيد تصديقاً جزمياً اوظنياً والاول يسميها جدلاً وموادهامسلمات، والمسلمات اما ان يكون مسلمات مطلقة وهى المسلمات التى يفيدها خُلقاً من اخلاق الحسنة اوعادة من عادات الجميلة اوقوة من قوى الفاضلة للنفس الناطقة ويسميها مشهورات حقيقة ، واما خاصة ، فالخاصة اماان يكون خاصة لجماعة اولشخص واحد ، والاول يسميهامشهورات محدودة ، وثانيها مسلمات عندالشخص . والتى تفيدراياً ظنياً يسميها خطابة وموادها يجب ان يكون ظنيات .

والاذعان اماان يوجد من جهة القايل اومن جهة القول ، والاول اما ان يؤخذ منه فى جهة التعليم حتى يظهر بعدذلك حقيقتها ، ويسمى اصولاً موضوعة اومصادرات، واما ان لايؤخذ من هذه الجهة الوثوق به ، والاعتماد عليه مسلماً ويسمى مقبولات ، والثانى اماان يكون مشهورات فى بادى الراى غير حقيقية، الاانه اذا تقمعت شناعته ويسمى مشهورات غير حقيقية ، والسبب شهرتها لغير الحقيقية .

واما ان يؤخذ فى بادى الراى على وجه وقع الظن عليها ، الاانها اذا تؤملت ظهر كذبها ويسمى مظنونات ، اوكانت يؤخذ على وجه وقع الظن عليها غيرانها حكماً

تؤمّلت[١] ظهرصدقهاويسمى ظنيات حسنة . والفرق بين الاقسام ظاهرة ، فاقسام الصناعة المفيدة للتصديق اربعة ، والتى تفيد التخييل يسميها صناعة الشعرية ، و موادها تخييلات ترغيبية، اوتنفرية، وفايدتها ترغيب النفوس الى ماينبغى والتنفير عما لاينبغى .

اذا عرفت هذا فلنرجع الى ماكنافيه ، فنقول : انه قدصح وتحقق مماذكرناه واوضحنا انه قديكون امراً مجهولاً تصورياً ، فتصير معلوماً من جهة التحديد و والتعريف ، وقديكون مجهولاً تصديقياً فيصير معلوماً يقينية من جهة البرهان، والعلم الذى يفيد مثل هذه المحكوم حكمة فيظهر مماقدمناه مائية الحكمة وانيتها ودرجتها فى العلوم ايضاً ، والذى بقى علينا ان نبين كمية اقسامها وتحديد موضوعاتها ثم فوايدها وشرافة بعضها على بعض . المعرفة الثانية فى بيان الحكمة ودرجتها و اقسامها ودرجات اقسامها وفضل بعضها على بعض ، فنقول : ان الحكماء «شكر الله سعيهم» قدقسموا الحكمة اولاً الى قسمين ، حكمة نظرية وحكمة عملية ، وذلك لانها اماان تكون علماً باحوال اشياء التى ينبغى لناان نعلمها و نعملها ، ويسميها حكمة عملية .

فالحكمة النظرية هى التى يطلب فيها استكمال القوة النظرية من الانسان لحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصورى والتصديقى باموروليست هى بانها اعمالنا ، فيكون الغاية فيها حصول راى ليس فى كيفيته[٢] عمل اوكيفية مبدء عمل من حيث هومبدءعمل وان الحكم العملية هى التى يطلب فيها استكمال القوة النظرية لحصول العلم التصورى والتصديقى بامور (هى هى) بانها اعمالنا ، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق، ولماراوان الأشياء تنقسم الى ثلاثة اقسام المركبات فى المادة والصورة، كالاجسام، والمقارنات لهاكالكميات والمفارقات عنها بالامكان اوالوجوب كالاعراض العامة والمجردات جعلواالحكمة النظرية على ثلاثة اقسام فان كانت علماً بالاولى، يسميها حكمة طبيعية رياضية ، و الثالثة حكمة الهية ، و لما كان لكل

(١) : غير انها كلّما تؤملت . . .
(٢) : ليس فى كيفية عمل ، اوكيفيّة .

علم من العلوم موضوع خاص يبحث فيه عن ذلك الموضوع وانواعه المندرجة تحته وعن العوارض اللاحقة لها ، جعلوا الموضوع للطبيعيات الجسم القابل ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للجسم وانواعه كالأجرام الفلكية والعنصرية ، والمركبات منها ، وللرياضيات الكم ويبحث فيها عن الأشياء الموجودة واحوالاتها كالجسم الطبيعي و السطح واحوالاتها والخط وانواعها .

و للإلهيات الموجود ويبحث فيها عن الاشياء الموجودة واحوالاتها ، فلاجل ذلك يبحث فيها عن جميع الاشياء الموجودة الانـــه وعن الاعراض العامة ، والروحانيين تفصيلاً و عـــن غيرهما اجمالاً ، ثم افرضوا عنها الكميات ، والأجسام و جعلوا لها موضوعات خاصة يبحث عنها تفصيلا ، ولذلك قالوا : ان العلم الالهى اعم من ساير العلوم ، فكان كلياً ، وساير العلوم جزئياً تحته ، فاذاكان ذلك كذلك ، فالعلم الالهى يفيد انيات موضوعات ساير العلوم ومباديها ومبادى مسائلها وامياتها ، فيكون مقدماً على جميع العلوم من جهة الامر فى نفسه وان كان من جهتنا متأخراً عنها ، ولهذين الجهتين قد يقال له مابعد الطبيعة وماقبل الطبيعة ولماكان علم الالهى هو الذى يبحث فيه عن المفارقات عن المادة وعن الاشياء الموجودة مـــن جهة انها موجودة و كانت المفارقات اعلى شأناً ، واقدام وجوداً من سائر موضوعات العلوم، يقال له علم الأعلــى وللرياضى علم اوسط لتجرده .

فاذا عرفت هذا فقد ظهر لك ان هذه العلوم بعدماكانت مشتركة فى انها كمال للنفس الانسانية متميزة بعضها عن بعض فى انه خير ونافع وشريف واشرف ، فان الخير هو المقصود لذاته والنافع هو الموصل الى الخير .

فاذاكان ذلك كذلك فمن البين ان العلم الالهى هو الخير وغاية القصوى بجميع[١] العلوم لانه يحصل فيه المرفة بالمبدء الاول «تعالى شأنه» ، وبالروحانيات القريبة منه .

واما العلم الطبيعى والرياضى فانهما نافعان من جهة انهما موصولان اليه ، والإلهى يفيد اللمية والانية والبقاء لجميع العلوم ، بل من جهة العلم والمعلوم . امامن جهة المعلوم فظاهر، وامامن جهة العلم فلان العلم بهذه الاشياء انمايحصل بالعقل وبمادونه بمشاركة

(١) : غاية القصوى لجميع العلوم .

الوهم والحس، ومن البين ان العلم الحاصل بالعقل اشرف واعلى مما يحصل بمشاركة الوهم والحس ، فان الحكماء قد قسموا الحكمة النظرية ايضاً بالنظر الى القوة النظرية ، فقالوا : ان الحكمة النظرية اما ان يكون وجودها في العقل فقط ، وهي العلم الالهى او في الوهم ، وهي الرياضي ، او في الحس ، وهي الطبيعي . ومايكون وجوده في العقل اشرف واعلى ممايكون في الوهم والحس .

فقد صح وتحقق ان العلم الالهى اعلى واشرف من جهتي الادراك والمدرك من ساير العلوم ، بل هو السعادة القصوى والغاية العظمى ، والفوز الاكبر ، وذلك لان كل علم بل كل عمل ، وبالجملة كل ماادى الى غرض فشرفه على مقدار غرضه ، وكل غرض فشرفه على مقدار حظه من السعادة ، ولماكانت اجناس السعادات كثيرة و مراتبها متفاوتة ، وجب ان يكون الاغراض ايضاً كثيرة متفاوته ،وان يكون الامور المؤدية الى تلك الاغراض ؛ تتنزل منزلة تلك الاغراض من الشرف ، اذا كان الفرض من كل مطاوب اشرف ممايؤدي اليه ويدل عليه ، فلذلك يجب ان نبدء بذكر اقسام السعادات[1] ثلاثة، فاما انواعها فكثيرة ولماارتقت جميع هذه اليها ينبغى لنا ان نذكرها اولا. احدها: في النفس، وثانيها: في البدن، وثالثها: فيمايطيف بالبدن من خارج ، واما التي في النفس فهي العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة التي بهـا يحصل العلم والمعرفـة بالله «جل جلاله» وعظم شأنه بالعقل ، وهي السعادة القصوى والغاية العظمى ، ومنها ينال البقاء السرمدى والنعم الابدى الذى لايتغير ولايفسد بـوجه من الوجوه ، وبها يـدرك الفوز الاكبر والجد الاعظم ، وهي التي تراد لذاتها لالشيء آخر ، بل هي التي تعظم قدر الأرواح الانسانية ويجعلها حية بحياة السرمدية .

واما العلم الطبيعي والرياضي فانهما طريقان لها وترادان لها .

واما التي في البدن فهي جـودة المزاج وصحة التركيب وتناسب الأعضاء مع سلامتها وجمالها وهي في المرتبة الثانية لانها ترادلتلك الاولـى ، و طريق للترقى اليها وسلّم الى الإطلاع عليها وان كان ترادايضاً لذاتها في بعض الأوقات . واماالتي

(١) : و اقسامها ثلاثة ، او اجناسها ثلاثة . . فامّا انواعها .

تطيف بالبدن من خارج وهي الجاه والمال والأهل والاصدقاء والأولاد والأعوان، وهذه في المرتبة الثالثة ، لانها ترادللبدن والبدن تراد للنفس ، وقد قلنا ان كلما ادى الى غرض صحيح تفرضه[1] اشرف منه ، فاذن السعادة الثالثة انقص من الثانية ، لانها تراد من الترادلتلك ، والثانية انقص من الاولى لانها ترادلها ، والدليل على ذلك ان السعادة الثالثة ترادللبدن وان الثانية تراد للأولى ، وان من جعل غايته القصوى وغرضه الاخير الثروة اوالجاه اوسايرما ذكرناه من الأمور الخارجة عنها ، اذاالم عضومن اعضاء بدنه رجع من رايه وترك غرضه الذى كان ظنه غايته سعادة وجعل جميع ذلك فداء لسلامة ذلك العضو ، بل لعافية ساعة من عمره ، وقديغلط كثيرمن الناس فنسى غرضه من المال اوغيره مماهوخارج عنه ، فيحب المال لذاته لالمايوصل اليه بالمال ، ويجعله غرضه ويؤثره على كل شيء ، لكنه بالضرورة عندالمرض واليقين بالهلاك يرجع عن ذلك الراى الاول . واماالسعادة التى في البدن فانهـا وان كانت اشرف من السعادة الخارجة فهي ايضاً انماتراد الصدورالافعال عن الأعضاء جيدة تامة ، وصدور الافعال الجيدة التامة عنها انما يرادالعرفان المؤيدةالى قرب جواررب العالمين كما بيناها ونوضحها في موضعه حين نبين الحكمة العملية وغايتها .

واذاعرفت هذا فلنرجع الى تحقيق الموضوع لهذاالعلم الشريف ، واعلم ان جميع الأمور انمايشترك في امرعام لااعم منه ، وهواجلى من كل امروهوالشيء بل انما يكون اعم من الموجودايضا ، لانه شيء كذا ، فيكون ابسط منه، فاذا كان اعم الامور، فجميع الاشياء انماينطوى تحته ، اماانطواءاً شبيهاً بالانواع ، كالمقولات ، اوبالاعراض ، كالاعراض العامة كماستبين ان صدق الشيء عـلى ماتحته صدقاً عرضياً لاذاتياً ولايجب ان يكون الموضوع ذاتياً ، فاذا كان الامرعلى ماوصفناه ، فالحكمة النظريـة المطلقة انمايتوحد من جهة تعلقه بمثل ذلك الموضوع ، فصارعاماً كلياً شاملاً لجميع العلوم ، بل هوكل العلوم ، فباعتبار الاول انما كان العلوم جزئيات لها ، وبالثاني اجزاء لها ، فاذاكان كذلك ، فالحكمة الالهية بالمعنى الذى يبحث عن الاشياء المفارقة اخص من ذلك جزءمنه وبالمعنى الذى نحن فيه هومايبحث فيه عن جملة الأشياء واعراضها

---

(١) : ففرضه اشرف .

الذاتية ولواحقها .

فقد تبين مماذكرناه انـه اذااخذالشیء موضوعاً لهذاالعلم كان اولى من ان يؤخذالموجود من حيث هوموجود، وان كان الشیء لابدوان يكون موجوداً لانه لايبحث عن العلوم بالذات ، واعتبارالشيئية لايستلزم العدم فكان الوجود شرطاً لكل موضوع من موضوعات العلوم وايضاً ان الشیء مضاف الى الماهيات بخلاف الموجود فانـه مضاف الى الفاعل وان كانا مجعولين بجعل واحد كماسنبينه بعد انشاءالله تعالى .

وايضاً ان الشیء مأخذ فی تعريف الانواع المندرجة تحت الموضوع و اعـراضه اللاحقة لها ، بخلاف الموجود كالواحد والكثير ، فان الواحد شیء غيرمنقسم والكثير شیء منقسم ، لانه موجود ، وغيران الموجود منقسم اوغير منقسم ، والا فالاثبات تنسل ، ولايكون فی حدذاته محتملاً بين الوجود والعدم ، وان كان محتملاً ، فمن جهة الشيئية .

(٢)

المقالة الاولى فی الشیء والوجود ، وانقسام الموجود الى الواجب والممكن وفی اثبات واجب الوجود وانه لايمكن ان يتصوربالكنه والحقيقة ، واثباته تعالى ليس مسألة من هذاالعلم ، بل انما هوغايةله ، وفی الحق والصدق وكيفيّة وجودالجواهر والاعراض ، وفيها سبع معارف .

المعرفة الاولى فی الشیء والوجود .

الثانية فی تقسيم الموجود الى الواجب والممكن .

الثالثة فی اثبات واجب الوجود واحديتـه .

الرابعة فی انه تعالى لايمكن ان يتصور بالكنه والحقيقة بل هومعروف بالآيات و معلوم بالعلامات .

الخامسة فی ان اثباته تعالى شأنه ليس مسئألة من هذاالعلم بل انما هو غايةله.

السادسة فی الحق والصدق .

السابعة فی كيفيّة وجود الجوهر والعرض .

المعرفةالاولى

في بيان الشيء والوجود

فنقول : ان الشيء والوجود معنيان متغايـران معلومان للنفس واضحان لها وضوحاً اوليّاً لايمكن ان يجلب باشياء اوضح منهما ، ولذلك لايمكن ان يبين شيء منهما ببيان لادورفيه ، لكن الحكماء (رضىالله عنهم) قدنبهـوا عليها (غير انهم لم يقصدوا منهتعريفاً للمجهول بالحقيقة،بلتنبيهاًعلىاخطارهما بالبال باسم اوعلامة.

اماالاسم فكقول القائل : ان الوجود هوالثبوت ، او الحصول ، اوالكون ، او ما يقوم مقامها . فان هذهالأسماء مرادفات للوجود، فمن المستحيل انيكون معرفة له بالحقيقة ومحدودة[1] ايّاه ، الا انه قديكون عندالسامع بعضها اشهر دلالة على ذلكالمعنى من الآخر ، فيكون منبّهاً له من حيث انه هوالمراد لا غيره .

والقائلون بان هذهالأسماء لها معان مختلفة ، فهؤلاء ليسوا مـن اهلالتميز ، على انّهم ان اخذوا بالتميز بين هذهالأسماء ، و ايضاحالماء الشارحة اها ، ينحلّ عنادهم ويضمحل لجاجهم بأدنى مؤاخذة. فالموجود والمثبت والمحصل، اسماؤه مترادفات، و كذالحال فىالشىء، بان يقال انّه امر ، اوما ، والذىفان هذهالاسماء مرادفات للشىء ، و ذلك اذا اردنا ان نعرف الامر ، أو واحد منها ، اضطرنا الـى ان نقول فيه انه شيء .

واماالعلامه فكقول القائل : انالوجود هو منشأ الآثار ، فمنشأ الآثـار لايمكـن ان يكون معرفاً له بالحقيقة، ومحدودة اياه[2] ، فانجمهورالناس يتصورون الوجود، و لايتصورون العلة ، و لاالمعلول ، انما يكون اعم منهما ، و الالزم ان لايكون هيهنا موجود معلول غير علة ، فقدازم من ذلك وجودالامور الغيرالمتناهية هذا مستحيل،

(١) : محدّدة اياها . . .
(٢) محدّدة ايّاه . . .

ولا شك ان العلة والمعلول اخفى من الوجود ، فكيف يمكن ان يكون معرّفاً له مع كونه اظهر منهما ، الاان يكون منبهاً له ، فان العلامة ربما كانت في نفسها اخفى لكنها لعلة (ما) وحال (ما) يكون اظهر دلالة ، فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد ، لاغير ، من غير ان يكون العلامة معرفاً اياه بالحقيقة . و كذا الحال في الشيء كقول القائل : ان الشيء هو الذي يصح الخبر عنه ، فان يصح ، والخبر اخفى من الشيء ، فكيف يكون معرفاً له ، وانما يعرف الصحّة والخبر ، بعدان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء ، اوامر ، اوالذي ، وجميع ذلك مرادفات. فكيف يمكن ان يعرف الشيء تعريفاً حقيقياً بمالايعرف الابه ، فربمايكون في ذلك وامثاله ، تنبيه ، وانها اول الاوائل في التصورات ، وذلك في باب التصوّرات اشياء هي مبادي للتصور ، وهي متصورة بذواتها ، لا بتصور امر آخر ، كالقدر والكيف والوحدة وغير ذلك . و اولى الاشياء بان يكون متصوّرة لأنفسها ، الاشياء العامة و خصوصاً ماكان اعم المعاني ، والشيء والوجود ، انما كانا اعم المعاني مطلقا ، لأن كلّاً من المعاني اما شيء (ما) او وجود (ما) ، فهما متصوران اولاً ، فيكونان اول الأوايل ضرورة ، ولا يلزم من ذلك التشكيك في البديهيات[1] الاول .

فان قال قائل : ان كان الشيء اعم المعاني ، فلا بدله من مميزات ، والمميز ان كان شيئاً ، لزم ان يكون ماهو مشترك هو بعينه مميزاً ، و داخلاً في جملة ماهو مميز ، وننقل الكلام ايضاً فيه ، وان كان لا شيئا ، فكيف يمكن ان يكون مميزاً ، بالحقيقة .

قلنا : ان المميزات هي ماهيات الأشياء وحقايقها من حيث (هي هي) مثلاً ، من حيث انها جوهر ، اوكيف ، اوكم . وكل واحدة منها شيء بهذه الشيئية المشتركة ، ومميزة من حيث (هي هي) ، و انهما متساويان ، فانه كل ما صدق عليه الشيئيّة ، صدق عليه الوجود ، وبالعكس . وذلك لانه ان لم يكن كذلك ، لزم ان يكون المعدوم شيئاً ، واللاشيء موجوداً ، فهما متلازمان لامحالة ، غير ان الشيء معروض ،

---

(١) : في البديهيّات الأوليّة .

والوجود عارض ، والموجود المرکب منهما امر عرضی . والدلیل علی ذلك انه من البیّن الواضح انالموجود محمول علیالأشیاء بالذات، فلا یخلو اما ان یکون ذاتیاً لها ، اوعرضیاً ، فاذا کان الأول لزم رفعالإمکان ، فیکون عرضیاً لهـا . فما مبد. الاشتقاق مثل هذا، یجب ان یکون عارضاً لها لامحالة، وکیف یمکن ان یکون ذاتیاً لها ویلزم رفع التغایر .

و نقول ایضاً : انالوجود ، اوالکون منالمعانی المصدریة ، فیکـو نمعنی و صفیاً ، قائماً بالشیء ضرورة ، ولذلك لم یتصورالوجود ، الاکونالشیء ، فلایمکن ان یکون قائما بذاته ، فمن تفهیمنا هذا تبین بطلان قول من قال : انالوجود ذات، والماهیـّات[1] عوارض .

واما قولالقائلین بانالوجود امر اعتباری ، قول بینالبطلان ، ولا یحتاج من کانت له فطرة سلیمة فیالتصدیق ببطلانه الی برهان الاالمتحیرون فیجب لنا ان ننبههم عـلی بطلانـه فنقول : انه منالبین الواضح انالوجود منالصفاتالمتمکّنة، فلاذاکان ذلك کذلك ، فاعلم انالماهیة من حیث هی ماهیة ، لیست الاماهیة ، فاذاکان ذلك کذلك ، فاذا قلت : انالماهیة موجودة فی نفسها و فهمت عنهاالوجود دونغیره، فامان یکون ماهیة فقط ، لم ینضم الیها معنیمنالمعانی فینفسها، فلا یکون الا ماهیة ، فلا یحمل علیها انهـا موجودة ، دونالعدم ، وعلـی انه لوجاز ان ینتزع عنها معنی منالمعانی من غیر ان ینضم الیه معنی ، فلم انتزعت عنهاالوجود

---

(۱) امّا اینکهبرخی ازاهل معرفت گفتهاند:ماهیـّات عوارض، و وجودات معروضاتند این عروض شبیه عوارض تحلیلی ویا ازنوع تحقق تعیـّن ظـّل، ازذیظل است وازعوارض خارجی که عرض منبعث از ذات معروض شود نمیباشد . سرّمطلب آنکه درعروض بیاض نسبت بجسم ویا عروض حرکت بانسان ، معروض بوجود خارجی مبدء تحقق عرض ، و عرض معلول و منبعث از حاق وجود معروضاست . ولی عروض ماهیت بوجود ، ازاین جهتاست که درمقام صرافت ذات ومحوضت وجود ، کلیهٔ تعیـّنات منتفی است واز تجلی اصل وجود درمقام تجلی اول ومرتبهٔ مفاتیح غیبی احدیت و واحدیت ظاهرشد وتعین بخود گرفت واز تجلی حق توسط اسماء ، ماهیات که حدود وجود وبمنزلهٔ عکس وجودند تعین خارجی پیدانمود ، بعداز آنکه درمقام واحدیت به تعین علمی موجود بودند «من وتو عارض ذات وجودیم ــ مشبکهای مرءات شهودیم» .

فی وقت دون‌العدم ، والعدم فی وقت دون‌الوجود ، مع کونها بذاتها ممکنةالوجود والعدم .

وایضاً قولك ذلك متضمن للنقیضین ، واما ان لایکون ماهیة فقط ، بل انما انضم الیها معنی من‌المعانی فی‌نفسها مع قطع‌النظر عن‌الاذهان،وبه انتزعت‌الوجود، فهذا هوالمعنی الذی سمیناه وجوداً .

فان قال قائل : ان الماهیة بحیثیّة فی‌الخارج یفهم منهاالوجود ، و یحمل علیها . قلنا : ان‌الماهیة اما ان یقارن الیها معنی باعتباره ، یقال : انها بحیثیّة کذا اولا ، فان لم یقارن فهی لیست الاهی ، فلم ینتزع عنهاالوجود ، وتحمله علیها . وتقول : انها موجودة مع کونها ممکنةالوجود ، وتحمله علیها وتقول انها موجودة، مع‌کونها ممکنةالوجود والعدم بها .

و ایضاً ، قولك : بحیثیّة فی‌الخارج[1] متضمن للکون ، وان قارن فهو الذی نحن سمیناه وجوداً ، وبه نفینا عنهاالعدم ، وانتم‌سمیتموه حیثیة ، فالمناقشة لفظیّة .

(۲)

ملا رجبعلی وتلامیذ او در مبحث وجود و اصالت آن ونحوهٔ تاثیر وتأثر در

(۱) بهتر بود این قسم مطلب را تقریر می‌فرمود : آنچه که ماهیت و مفهوم کلی و امر غیر ممتنع‌الصدق برمتکثرات را متشخص وجزیی نماید وآنچه که ملاك موجودیت در ماهیت میشود ، وماهیت متساوی‌النسبة بلحاظ مقایسهٔ آن با وجود وعدم وماهیت ممکنه که‌بنفسها نه موجود ومعدوم است،باید امری‌باشدکه حقیقتی غیراز تحقق خارجی ومنشأیت اثر نباشد وبالأخره ماهیت باید بانضمام حیثیّتی مستحق حمل موجود شود که آن حیثیت بالذات نقیض نیستی باشد ، نه‌امری که نسبت بدونقیض یعنی نیستی وهستی تساوی دارد وابا از آنکه موضوع حمل نیستی وهستی واقع شود ندارد . واینکه قائل باصالت ماهیت گوید :

ماهیت ومفهوم اعتباری ، باعتبار انضمام بحیثیّت مکتسبهٔ ازجاعل مستحق حمل موجود شود کلامی باطل‌است چون حیثیّت وجهت مکتسبهٔ از جاعل یا امری از سنخ عدم است ویا امری متساوی نسبت بوجود وعدم ، ویا امر وحقیقتی است که نقیض نیستی است وبا انضمام ماهیت بآن ، صدق عدم برآن محال است .

وجود و کیفیّت علیت ومعلولیت درحقایق دچار اشتباهات عجیبی شده‌اند ، قائل باصالت وجودند معذلك علیت را از وجود نفی کرده‌اند ، و وجود را در کثرت تابع ماهیت دانسته‌اند ، تکثر ماهیات را بافرض اعتباریت حقیقی ووحدت سنخ وجود را ، اعتباری دانسته‌اند . در آنچه که نقل میشود اشکالات زیاد وارد است . قال ـ قدس سره ـ :

فلما کان‌المبدء الاول مبائناً لجمیع‌الممکنات من جمیع‌الجهات ، فلابدّ ان یکون بریئاً عن جمیع خواصها وصفاتهااللاحقة بها ، فیکون فوق‌الوجود الوصفی ، والعدم غیر مندرج تحتها بوجه من‌الوجوه بالذات الا بالعرض والمجاز ، فاذاکان ذلك کذلك فهما مندرجان تحت قدرته البتة بحیث اذاشاء ان یوجدالأشیاء جعلها موجودة ، واذاشاء ان یعدمها جعلها معدومة ، فالماهیة والوجود والمعدوم کلها مسخرات بامره ، الا ان‌العدم بالعرض لا بالذات . ومن تفهیمنا هذه‌الاشیاء یتضح لك بطلان قول من زعم ان‌الموجود[1] المطلق اوالوجودالمطلق لاعلة له وتشکیکاته الاان یرادمن الموجود مالا یکون مرکبامن‌الماهیة والوجود، ومن‌الوجود مالایکون معنی وصفیاً، ونحن لا نناقش فی‌الفظ خصوصاً اذاکان الوجود وما یقوم مقامه ربما یدل علی معان آخر ، منها الحقیقةالتی بهاالشیء هو ماهو ، فان لکل شیء حقیقة خاصّة هوبها ماهو ، فللمثلث حقیقة انه مثلث ، وللبیاض حقیقة انه بیاض ، و ذلك هوالذی سمیناه الوجود الخاص ایضاً ، ولم نرد به معنی‌الوجود الاثباتی ، فانه مغایر لها . لانك اذاقلت : ان حقیقة کذا موجودة ، کان لها معنی محصل مفید . و ان قلت : ان حقیقة کذا حقیقة ، کان حشواً من‌الکلام وغیر مفید . وقد سبق منّا بیانات اخر ومنها الحقیقة التی لایطرء علیها العدم بوجه من‌الوجوه ، وهی‌التی‌کانت علّة لوجودات‌الأشیاء و حقایقها ، وربما یدل علی معان اخر ، لکن ما ذکرناه کاف فیما کنافیه . فاطلاق‌الوجود علی هذه‌المعانی باشتراك اللفظ[2] دون‌المعنی ، لکن

---

(۱) ومن الذی یقول بعدم معلولیة مفهوم الوجودالعام البدیهی ؟ کسانی که گویند: وجود مطلق علت ندارد ، مردا آنها ازوجود مطلق ، مطلق خارجی وحقیقت سعی‌هستی محیط . بجمیع حقایق‌است که قهراً واجب بالذات ومبدء کافهٔ انیات‌است .

(۲) مادر تعلیقات برمنتخبات از ملا رجبعلی درمجلد اول ، مفصل بیان کردیم که وجود محمولی امری عام وشامی جمیع حقایق واز عوارض عامه‌است نسبت بهمه‌موجودات

←

الوجود بالمعنی الاول انما کان فرداً للوجودالوصفی بالعرض ، وذلك لانه من‌البین ان‌الوجودات المضافة فرد ذاتی للوجوداوصفی کوجود زیدو وجود عمرو فیکون المضاف الیه فرداً له بالعرض فیکون متکثراً بتکثره و واحداً بوحدیة .

والبرهان علی ذالك ما نحن ذاکرون من انه من‌البیّن الواضح ان‌الوجود معنی واحد ، فانا اذاقلنا زید موجود ، وبکر موجود ، وعمرو موجود ، وهؤلاء موجودة. وبالجملة اذا قلناالأشیاء الممکنة موجودة لایفهم من‌المحمول الا معنی واحد ، و امثال هذه‌القضایا انما یتکثر بالموضوع دون‌المحمول ، ولذلك انما کان فی‌الافراد والجمع واحد من غیر اختلاف ، فاذاکان معنی واحداً فلایمکن ان یتکثر بنفسها الابانضمام الی‌الموضوعات‌المتکثرة ، کوجود زید وبکرو عمرو ، فانه متکثّر منشأ لتکثرها ولا یکون واحدا الا بانضمامه الی الموضوع‌الواحد ، کوجود زید فانه‌واحد بوحدته ، والا لزم ان لایمکن ان یکون متکثراً هذا مستحیل . فاذا کان‌الامر علی ما وصفناه فاذاکان الامر وجب ان یکون ذلك‌الشیء ان کان واحداً جنسیاً متکثراً بانواع کان وجوده ایضاً واحداً متکثراً بوجودات الانواع،والاشخاص تابعاً لوحدته وکثرته . والدلیل علی ذلك مانحن قائلون من ان ذلك‌الواحد لما کان امراً کلیاً غیر متعیّن بنفسه ، فمن‌الواجب ان یکون وجوده ایضاً معنی کلیاً غیر متعیّن ، فکما ان ذلك‌الشیء الواحدقدیعین بالفصول والتشخصات‌فصارتها انواعها واشخاصها، کذلك وجوده یجب ان یتعین بتعینه ، فصار وجودالانواع والاشخاص ، فاذا کان ذلك کذلك کان وجودالاشخاص وجود النوع لامحالة ، و وجودالانواع وجودالجنس، فنسبة وجودالشخص الی وجودالنوع ، والنوع الی‌الجنس ، کنسبة الشخص الی النوع، والنوع الی‌الجنس، فوجودالجنس اقدم بالطبع وعند العقل‌من‌وجودالنوع، والنوع من‌الشخص .

واما عندالجنس فالأمربالعکس ،فیکون فی‌الکلیّة‌والجزئیة‌والعموم والخصوص والتقدم والتأخر والوحدة والکثرة تابعاً له ، فلایکون من حد ذاته عاماً ولا خاصاً ولا کلیاً ولا جزئیاً ، فلایکون جنساً ولا نوعاً ولا شخصاً ولا واحداً ولا کثیراً ولا مقدماً ولا مؤخراً الا بالعرض . فاما اذاکانت الموضوعات متباینة کالکم والکیف و

→

– حتی الواجب تعالی ـ وحقایق وجودیه طرا ازسنخ‌واحدند واصل حقیقت محیط بر جمیع دارای وحدت اطلاقی شخصی‌است .

غیر ذلك ، فمن الواجب ان تكون وجوداتها ایضاً متباینة لتكثرها ، ولم یکن بینها نسبة نزولیة، كما فی الاول فیکون له عموم وكلیة ما غیره، فیکون متقدماً علی الاول[1] لا محالة .

والدلیل ان الموضوعات ان كانت متنزلة وجدالاول والا فلا یکون والثانی اعم من الاول فانه وان كان واحداً منها عاماً بالنسبة الی ماتحته غیر انه خاص جزئی بالنسبة الی نفس الوجود ولذلك اذا قطعنا النظر عن القیودات متنزلة كانت او غیر متنزلة بقی الوجود بما هو وجود بلا اختلاف وكثرة فله عمومان عموم بالموضوعات وعموم بالنظر الیها الا انه بواسطة المعروض المطلق فلایکون جزئیاً حقیقیاً كما ذهب الیه طایفه .

فان قال قائل: ان الوجود ان كان كلیاً یجب ان یکون متکثراً اما بالامور الموجودة، او بالامور المعدومة ، فان كان الاول لزم دخوله فی جملة الممیزات ، فننقل الكلام فیها ، وان كان الثانی فلایمکن ان یکون سبباً لتکثره فلا یمکن ان یکون متکثراً .

قلنا : انا قداوضحنا ان اول معنی یعرض المهیة هو الوجود فصارت موجودة به ثم الوحدة والكثرة فصارت واحدة اوكثیرة، فاذاكان ذلك كذلك فالوجود متکثرة بالماهیة الموجودة المتکثرة فاندفع المحذورات .

و اذا علمت ذلك فلنرجع الی ماكنا فیه فنقول : ان الوجود یجب ان یختلف باختلاف موضوعاته ویتکثر بتکثرها فقط ، من غیران یختلف بالفصول المقسمة كالبیاض فانه وان كان واحداً بوحدة الموضوع ومتکثر بتکثره ، الا انه قداختلف

---

(۱) بنابر اصالت وجود ، و وحدت حقیقت وجود واعتباریت ماهیات ، ماهیات در وحدت وكثرت تابع انحاء وجوداتند و تشخص ماهیات بهمین لحاظ از ناحیهٔ وجوداست ، و تباین ماهیات ، منشأ تباین ذاتی وجودات نمیشود چه آنكه اصل ماهیت حقیقت سرآبی است وكثرت عارض بر وجود ازناحیت ماهیت قهراً كثرت اعتباری میباشد .

رجوع شود بجلد اول ، تعلیقات بررسالهٔ وجودیهٔ وحواشی برمطالب منقول از رسائل ملا رجبعلی اما مسألهٔ كلیت وجود ، باید دانست كه مفهوم وجود كلی بمعنای مفهوم ماهیت نیست ، چه‌آنكه مفهوم وجود ، دارای مصادیقی است كه جمیع این مصادیق باحفظ كثرت ، درسلك یك اصل واحد وسنخ نادر قرار دارند ، و وحدت اصل وحدت اطلاقی است ، نه اطلاق مفهومی ، بل‌كه اطلاق خارجی .

بالفصول المقسمة الجاعلة اياه انواعاً ، والبرهان على ذلك مانحن واصفون ، من انه من البين الواضح ان انقسام معنى الواحد بالجزئيات ، تكثره بها انما يكون بانضمام الامور اللاحقة العارضة له الجاعلة اياه انواعاً متخالفة ، كالفصول او اشخاصاً متعددة كالاعراض ، ومن المستحيل ان يكون الوجود عارضاً لنفسه جاعلاً اياه انواعاً واشخاصاً ، والالزم ان يكون عارضاً لنفسه ومعروضاً له من جهة واحدة ، وان يكون متكثراً بنفسه ، والا ان يكون الشيء عارضاً له و موجباً لاختلافه ، و ذلك لان الشيء معروضاً له ومتقدماً عليه فلايمكن ان يكون عارضاً له ومتاخراً عنه. وبالجملة فان تكثر معنى الواحد اما بانضمامه الى شيء ، او بانضمام الاشياء اليه، والثانى محال فصولاً كانت اومشخصات لعروضه فى الكل، فبقى الاول فقدبان وصح ان الوجود ليس له فصول مقسمة ولا اعراض لاحقة فلايكون له انواع ولااشخاص بالذات فلايكون له لوازم ذاتية بل ان كانت فهى من جهة معروضاته ، فيتضح من ذلك ان الاشياء المختلفة من جهة ماهى مختلفة ، لايمكن ان يكون موجوداً بوجود واحد ولا الوجودات المختلفة عارضة لشيء واحد حتى يكون وجودات له. ونقول: ان الوجود لايمكن ان يكون له فصول مقومة والالزم ان لايكون من الامور البينة بنفسها بل يتوقف معرفته الى معرفة تلك الفصول ، فلايكون له فصول مقومة ، فالوجود لايكون الا بسيط الذات احدى المعنى ، فلايكون تحت مقولة من المقولات ، بل هو اعم من جميعها وعارض لها ، فاذا كان الامر على ما وصفناه فالوجود[1] لايمكن ان يختلف بالشدة والضعف ولا بالزيادة والنقصان ولا بالتقدم والتأخر ولا بالوجوب والامكان ولا بامر آخر موجبة تشكيكه الا بالعرض .

ونقول ايضاً : انّه من البيّن الواضح ان الشدة والضعف انما يكون من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكمّ ، وقد بيّنا ان الوجود ليس بكم ولابكيف، بل عارض لهما فلا يختلف فيهما بالذات لامحالة ، ولذلك لايقال بالفارسية : هست

---

(۱) در مناقشه بر کلمات استاد مؤلف گفتیم که تمیز گاهی بنفس حقیقت شیء میشود، باین معنی که یك اصل وحقیقت دارای افراد یعنی مراتبی باشد ، که جهت اشتراك ازیك سنخ وجهت امتیاز نیز درهمان اصل وسنخ باشد

تراست یا هستیش درازتراست الا من اراد ان یطابق المعقولات بمخیلاته الفاسدة[۱]

اما الوجوب والإمكان نقد بيّنا مراراً ان الوجود معنى امكاني غير واجب بالذات فلا يختلف فيهما . واما التقدم والتأخر فانّهما لايكونان فى الوجود الا بالعرض كتقدّم وجود العلّة على وجود المعلول وتأخره عنه والدليل على ذلك هو ان العليّة والمعلولية انما يتحققان بالذات بين ماهيات الاشياء[۲] وحقايقها واما فى وجوداتها فبالعرض ، كالنار والحرارة ، فان النّار بالذات علة للحرارة و الحرارة معلولة لها بالذات كما سنبيّنها فى معرفة العلّة والمعلول ، فاذاكان ذلك كذلك ، فالتقدم والتأخر صفتان للماهيّة بالذات ، ولوجوداتها بالعرض ، وكذلك الحال فى ساير انحاء التقدم والتأخر . ومن تفهيمنا هذه الاشياء اتضح لك ان الوجود لايمكن ان تقع فيه الحركة الابالعرض، فاذا ثبت وتحقق ان الوجود لاتفاوت فيه الا بالعرض، فالوجود لايمكن ان يكون مقولاً بالتشكيك والتساوى ، واذا قدعلمت هذه فحقيق بنا ان نبيّن ان الموجود من حيث انّه موجود فى كم اقسام ينقسم ، فيعلم بذلك مقابلاتها فان العدمات تعرف بالوجودات لان العدم هو اللاكون . فنقول : ان الموجود امّا ان يكون موجوداً بالذات ، اوموجوداً بالعرض . اما الموجود بالذات فهو الذى يعرضه الوجود حقيقة ، وبالذات كماهيات الأشياء وحقايقها ، فانها موجودة بالذات و بالحقيقة لا بامر آخر ، كامتداد الجسم ، فان الجسم ممتدّ بالذات ومعروض له بالحقيقة . وامّا الموجود بالعرض فهو الذى لايعرضه الوجود حقيقة بالذات ، بل

(۱) زیاده و نقص در وجود بمعنای مقداری نیست ولازم نیست معانی ومفاهیم و حقایق عقلی را ازعرف گرفت دراین موارد عرف را باید تخطئه نمود نقص وکمال وتمام وعدم تمامیت در وجود بمعنای شدت حقیقت درکامل ونقص در متوسط ودانی است و ما در تعلیقات برمطالب استاد مؤلف مفصل دراین مسأله سخن گفته‌ایم .

(۲) واقعاً خیلی باید تعجب نمود از اظهارات این مقرر کلمات حکیم ملا رجبعلی ، کسی که باصالت وجود واعتباریت ماهیت قائل است باید ماهیت را درجمیع شئون راجع بخارج ، تابع وجود بداند ، مگر عاقل می‌تواند تصدیق کند که وجود اصل است ومعذلك مؤثر درمعلول ماهیت علت است ، اگر علیت در ماهیات باشد بچه‌نحو حق اول مبرّا از ماهیت مؤثر درحقایق است . بلکه اثر اصلاً ازوجوداست وحق اول ازباب آنکه صرف وجود است درشأن اوگوئیم لامؤثر فی الوجود ، الاالله .

يعرضه لامر آخر بالذات كوجود ذات‌الموضوعات وعدمات الملكات فيها ، فان هذه موجودة غير انها بالعرض لابالذات ، كامتداد البياض ، فانه وان كان ممتداً الا انه بالعرض[1] لابالذات .

* * *

قسمت دوم منتخبات از محمدرفیع پیرزاده (قده) عبارتست ازقسمتی ازمقالهٔ چهارم المعارف الالهیه ، معرفت اول درتقسیم علت به فاعلی وصوری ومادی وغایی وتعریف علت. ماآنچه‌که ازاین قسمت ازکتاب انتخاب نمودیم عبارت‌است از تعریف علت وتحقیق در علت فاعلی، بیان معنای جعل‌وایجاد تااول المعرفةالرابعة فی‌العلةالغائیة. درپیرامون این مباحث می‌توان مفصل بحث نمود ومتعرض برخی از اشکالات ومناقشات شد ، چون بنابراصول و قواعد مقرر درآثار خاتم‌الحکما صدرالمتألهین ، ونیز بنابراصول کلی‌فلسفه‌بروش‌این‌قبیل ازآثار می‌توان وارد نمود یابرخی ازمعضلات را توضیح داد ولی اگر بخواهیم همانطوری که درجلد اول مشی‌نمودیم ، درمجلدات دیگر ، همان قسم مطالب را تهیه‌کنیم ، منتخبات فلسفی در بیست –۲۰– جلدهم تمام نمی‌شود ، اگرچه روش درست همان‌است ومی‌توان‌اثری قابل توجه دردسترس گذاشت ولی این‌کار احتیاج بوقت وحوصله‌کار ونیز محتاج بهزینهٔ سنگینی‌است‌که تهیه‌آن ازعهدهٔ این‌حقیر‌خارج‌است .

– ٤ –

المعرفةالأولى فى تقسيم‌العلة

اعلم ان‌العلة هى مايحتاج اليه‌الشىء ، والمعلول هوالشىء المحتاج ، فكلما هو مفتقرالى شىء من‌جهة ماهومفتقراليه ، فهو معلول‌له ، وذلك‌الشىء من‌جهة ما هو محتاج‌اليه علة .

فاذا علمت ذلك فنقول : انك قدتيقنت ان‌لكل شىء ماهية ووجوداً ، و مايتعلق بهما . فاذاكان الأمرعلى ما وصفناه ، فالاحتياج اما ان‌يكون فى‌الماهية ، اوالوجود،

(۱) اغلب این مطالب متحمّل مناقشات کثیره‌است وما برجمیع این وجوه مناقشه نموده‌ایم .

او فی‌الامور المتعلقة واللاحقة ، الا ان الافتقار فی‌الامور المتعلقة واللاحقة انما یکون بعد ما کان الشیء متحققا ماهیة ووجوداً ، ای‌یکون انساناً موجوداً مثلا، والالکان غیر متعلقة (هذا خلف) ، فیکون ذلک الشیء مستغنیاً عن عللها واسبابها من‌حیث الماهیة والوجود ، فیکون امثال تلک العلل عللاً بالعرض لابالذات ، وذلک لان الافتقار بالذات انما یکون فی‌الماهیة والوجود وفیما سواهما انمایکون بالعرض . فاذاکان ذلک کذلک فالعلة امااان یکون علة بالذات اوبالعرض ، والعلة بالذات اما ان‌یکون علة للماهیة بان یتقوم الماهیة بها فیکون علة مقومة ، لامفیدة ایاها . فان العلة المفیدة هی علة الوجود فیکون لامحالة داخلة فی‌ماهیته وحقیقته ، وجزءاً لها ، ولما امتنع ان‌یکون الشیء مؤلفاً من‌جزء واحدومتقوماً بامر واحد ، بل یجب ان‌یکون مثل‌ذلک الشیء مؤلفاً عن امورمتکثرة ، فالعلة المقومة لکل‌شیء یجب ان‌یکون متکثرة . فلا یخلو اما ان‌یکون جزءاً به‌الشیء هو ماهوبالقوة ویسمی علة مادیة وعنصریة و هیولانیة ، کالخط بالنسبة الی‌المثلث ، فان‌المثلث لایجب من وجوده‌الخط ان‌یکون بالفعل ، بل انماکان‌به بالقوة. فان‌الخط یمکن ان‌یصیر مثلثاً وجزءاً به‌الشیء (هوما هوبالفعل) فیسمی‌علة‌صوریة‌کالتثلیث فان‌المثلث‌یجب‌ان‌یکون‌به‌مثلثاً بالفعل‌اوعلة‌لوجوده، فهی اما ان‌یکون فاعلة له اوقابلة فاذاکانت فاعلة یسمی‌فاعلة فاعلیة ثم لایخلواما ان‌یکون یکون‌للفاعلیة سبب وعلة حتی یفعل الفعل لاجل سبب‌وعلة ، فیکون محتاجاً الیها فی‌الفاعلیة ، فیکون ان‌لم یکن هذاالشیء مقصوداً فلم‌یکن فاعلاً للفعل ، فیکون‌ذلک الفعل مقصوداً لاجل امرآخر ، فیکون هذاالأمر ، مالاجله‌الفعل ویسمی مثله علة غائیة . واذاکانت قابلة یسمی علة قابلیة وعلة‌القیام ، فالعلة بالذات اما ان‌یکون داخلة فی‌ماهیة‌الشیء اوخارجة عنها ، والاول‌اماان‌یکون مادیة اوصوریة ، ویسمیها بعلة‌القوام . والعلة الخارجة اما ان‌یکون علة فاعلیة او غائیّة اوقابلیة ، وتسمی بعلة‌الوجود. فالعلة‌بالذات علی هذا ینقسم الی‌خمسة‌اقسام ، الا ان‌العلة القابلیة لم یأب عن‌ان یکون جزءاً مادیة بل‌قدیکون علة‌لقوام الشیء ، وقدیکون علة لقیامه . بل کلماکانت علة لقوام‌الشیء فهی علة‌لقیامه ایضاً ، فیکون الاقسام علی‌هذا الوجه اربعة ، اما فاعلیة اوغائیة اوقابلیة اوصوریة .

فاذا علمت ذلک‌فنقول : ان‌العلة اماان‌یکون مستجمعاً لکل مایحتاج الیه‌المعلول

اولایکون، والاول یسمیعلةتامة، والثانی ناقصة. فالعلةالتامة هی ماتستجمع لجمیع مایتوقف علیهالشیء بالذات ، فلا یفتقرذلکالشیء بالذات الابها ، فاذا وجدتمثل هذهالعلة وجب انیوجدالمعلول ، واذالم یوجد فمنالمستحیل ان یوجدالمعلول ، والدلیل علیذلک مانحن موجهون منانه منالامورالبینة بنفسها انلکل معلول علة مغایرةله والالکان غیرمعلول هذا خلف ومنالمستحیل انیکونالشیء الواحد علة و معلولاً منجهة واحدة ، ولکل علة ایضاً معلول ، والافلایکون علة . فاذا کانالأمرعلی ماوصفناه ، فاذا حصلتالعلةالتامة ولم یوجدالمعلول ، فلایخلو(حینئذ) اما انیکون المعلول موقوفاً الی امرآخر بعد ماکان موقوفاً الی هذهالعلة ، والافلایکون هذه العلة علةله اصلاً ، اوغیر موقوف - فاذاکان موقوفاً فیکونالعلة علة ناقصة لاتامة هذاخلف ، واذاکان غیرموقوف ولم یجب انیوجد بها ، فلایخلومن انه اذا قارنبه شیء یجب انیوجد املایجب بعد ؟ فاذا قارن ولم یجب فیکون المعلول یمتنع ان یوجد عنها وعن غیرها ، فلایکون تلکالعلة علةله بوجه منالوجوه ، ولاهذاالمعلول معلولاًلها ، واذا قارن ویجب ، فیکون تلکالعلة مع ذلکالشیء علة تامةله لاوحدها هذاخلف ، وعلی انهان وجد المعلول عن مثلتلکالعلة فی وقت دونوقت ، لکان مستلزماً للترجیح بلامرجح بلترجیحالمرجوح .

فان قالقائل : انالواقت لملایکون من جملةالمرجحات ، فلایلزمالمحذوران .

قلنا : فعلی هذاانما یکون هذاالوقت من جملة مایتوقف علیهالشیء فلایکون خارجاً عنالعلةالتامة ، علی انالوقت لایمکن انیکون مرجحاً الابسبب وعلةاخری ضرورة ، وکذلکالأمر فیجانبالعدم بمثل مابیناه فیالوجود .

فقدبان وصح منهذه، انالمعلول لایمکن انیتخلف من علتهالتامة عدماًووجوداً فالعلة انکانت بالفعل فالمعلول بالفعل وانکانت بالقوة فهوبالقوة ، فاذاکان الامر علی ما وصفناه ، فالعلة ان کانت واحدة کلیة کانت اوجزئیة فمعلولها واحد ایضاً - غیر انه انکانت کلیة یجب ان یکون معلولها کلیاً ، و ان کانت جزئیة فجزئی . و بالجملة لایمکن ان یتوارد علیالمعلول الواحد کلیاً کان او جزئیاً علة تامة اکثر منواحد . والبرهان علی ذلک مانحن ذاکرون من ان العلة التامة کما علمتها انما یستجمع لکل مایتوقف علیهالمعلول ، فاذاکان ذلک کذلک فکلما هو موقوف علیه للمعلول یجب انیکون موجوداً فی تلک العلة والافلایکون علة تامة

هذا خلف ، وكلما هوخارج عن‌تلك‌العلة فهو ليس بعلة‌لها اصلاً . وايضاً فان‌العلة التامة انما كانت كافية فى‌ماهية‌المعلول‌وو جوده عن‌كل‌ماسواها ، فكل مغاير لهـا فليس بعلة . فقدتبين واتضح من ذلك ان‌العلة‌التامة لمعلول واحد ، واحد البتة .
بل نقول : كلما كانت‌العلة واحدة يجب ان‌يكون معلولها ايضاً واحداً ، والدليل على ذلك مانحن قائلون من‌انه يجب ان‌يكون لكل علة‌الى معلولها مناسبة خاصة هى‌منشأ لوجودالمعلول عنها دون غيرها ، والالكان يمكن ان‌يوجد كل شىء عن كل‌شىء ، و يوجد كل‌شىء كل‌شىء ، لكنهما مستحيلان ضرورة فالعلة التامة لكل معلول يجب ان‌يكون بينها وبين ذلك‌المعلول مناسبة خاصة لايتحقق الابينهما ، فاذا فرضنا ان يوجد عن‌العلة‌الواحدة معلولين ، فالمناسبة التى بين تلك‌العلة مع احـدالمعلولين مباينة للمناسبة‌التى‌بينهـا وبين معلول آخر ، والالكان المعلول واحداً هذا خلف ، وذلك يوجب ان‌يكون‌العلة من حيث انها علة لأحدالمعلولين مخالفة لها من حيث انها علة للاخرى ، فيكون العلة من حيث انها علة مختلفة ، فالاختلاف فى‌العلة‌انماكانت موجبة للاختلاف فى‌المعلول، فيكون‌العلة‌المتكثرة علة للمعلول‌المتكثر ـ هذاخلف ـ فقدبان وصح ان‌العلة كلماكانت واحدة فمعلولها واحد ، ومن تفهيمنا هذه قدثبت وتحقق ان‌العلة والمعلول متلازمان فيكون تقدم مثل‌هذه‌العلل على‌المعلولات تقدماً بالذات لابالزمان ، وتأخر المعلول عنهاكذلك .

واما قولنا : ان‌العلة ان‌كانت كلية فمعلولها يجب ان‌يكون كلياً . فالدليل على ذلك انه ان لم‌يكن كذلك لكان‌المبهم يفيد‌المتعين ، هذا مستحيل ، فالمبهم عـلة للمبهم ، والمعين علة‌للمعين ، فالعلل‌الكلية يستلزم المعلولات‌الكلية ، والجزئية منها المعلولات‌الجزئية . واماالعلل‌الناقصة فهى‌التى اذا وجدت لم‌يجب ان‌يوجدالمعلول بل‌انما يجب اذا قارن بهاشىء حتى صارت تامة ، فيكون العلل‌الناقصة جزءاً مـن العلل‌التامة، غيرانها لايجب ان‌يكون‌كل علة‌مركبة، بل‌العلة مطلقا اما ان‌يكون بسيطة اومركبة . فالعلة‌التامة قديكون بسيطة لاجزءلها ، وقديكون مركبة ، فاذاكانت مركبة فلابدان يكون مركبة عن‌العلل‌الناقصة فان‌التاليف عن‌العلل‌التامة غيرممكن لمابيناه، الاان‌العلة‌التامة اذاكانت بسيطة يجب‌ان‌يكون علة‌فاعلية لامادية ولاصورية ولاغائية.

والدلیل علی‌ذلك ، ان کل معلول انما یفتقر الیها البتة ، والالم یکن بموجود ، **فهی اعم من جمیع** انحاء العلل واشرف عن کل اقسامها کماسنبیّنه **بعدانشاءالله تعالی** .

واماالعلل بالعرض ، فهی‌التی لایحتاج‌الشیء الیها بالذات ، بل **انمایتوقف‌علیها المعلول** بواسطة امرآخر ، وذلك‌التوقف امماان‌یکون من‌جهة العلل‌الذاتیة **التی‌تستلزم عدمها** عدمه بوساطة عدم‌هذه‌العلل لابالذات ، اوفی حالاته اللاحقة . **اما الاول‌فکان الشیء** یحتاج بالذات‌الی‌علل واسباب الاان هذه‌الاسباب **یفتقر فی‌استتمامها اسباباً الی وجود** اشیاء ، اوعدمها ، اوالی وجودها وعدمها ، الاانهما **لامعاً ، فیکون ذلك المعلول** موقوفاً علیها ، غیرانه بالعرض لابالذات ، فان‌المعلول **انما یفتقربالذات‌الی اسباب** التامة ، فاذالم‌یکن الاسباب‌مفتقرة الی هذه‌الأمور ، فلایحتاج **ذلك المعلول الیها** بوجه ، فالمعلول اما یضطر بذاته‌الی تلك‌الأسباب ، لاالی شیء**آخر . وان کانت الاسباب** مفتقرة فی‌الاستتمام‌الی اشیاءآخر علی نحوماذکرناه ، **فان‌المعلول مثلاًاذا کانت** مادیة فانما یحتاج‌الی علة قابلیة ، فاذا لم‌یکن‌العلة‌القابلة **بموجودة ، فیمتنع ان‌یکون**‌المعلول موجوداً ، فیکون وجود مثل هذاالمعلول انما یفتقربالذات **الی‌وجود العلة**‌القابلیة فاذالم‌یکن المعلول موجوداً ، فلم‌یکن عدمه من‌جهة عدم **هذه‌الأشیاء ، بل انمایکون** من‌جهة عدم‌العلة‌القابلیة ، ولذلك ان‌کانت‌العلة‌القابلیة لایحتاج **الی‌اشیاء اخرفی** قابلیتها ، فلن‌یحتاج‌المعلول‌الیها ولایتوقف وجوده‌علیها**لابالذات ولابالعرض . فقدبان** وصح من‌هذه ان‌امثال‌هذه‌المعلولات انماکانت معلولات بالذات للعلل‌الذاتیة، **الاانهاان**‌کانت هذه‌العلل‌مفتقرة‌الی‌اموروآخر ، فانماکانت‌معلولاتهامتوقفة‌**علیهابالعرض لابالذات** ، وقدیکون ابعد من‌ذلك کالأشیاءالمقارنة للعلل بالذات اوبالعرض . **و اما ان‌کان فی**‌الحالات واللواحق ، فلابد ان‌یکون بعدکونها موجودة **فلایتوقف وجودها علیها لابالذات** ولابالعرض ، الاکمالاتها الثانویة، سواءکانت کمالات **بالذات اوبالعرض وجمیع هذه** تسمی‌العلة بالعرض . وهذه هی‌حال‌العلل والمعلولات **بالعرض ونتکلم فیها ایضاًبعد** ماتبین حال‌العلل‌الذاتیة، **واذا تکلمنا فی‌العلة والمعلول مطلقاً ، فینبغی لنا ان‌نتکلم فی‌واحد واحد من‌اقسامها ، ولماکانت‌العلة الفاعلیة اعم من‌جمیع انحاء العلل واشرف فیجب‌لنا ان نبتدی ببیانها .**

– ٥ –

المعرفةالثانية فيالعلةالفاعلية :

فنقول : انالعلةالفاعلية كما قلناه هيالتى يفيد وجودالمعلول وانيته .

فاذا علمت ذلك فاسمع مااقول : انالفاعل لايمكن انيفيد للمعلول وجوداً – الاان يفعله ويجعله ، فانه منالأمورالبينة بنفسها انكل فاعل فعل فانما كانفاعلاً له لانه فعله وجعله ، فاذالم يفعله فامبكن فاعلاًله اصلا . ولاينكر ذلك الا منلميبق على فطرتهالاصلية ، فالفعل انما يتعلق بالذات بالماهية ولذلك يقال : فعل هذا و ذاك ، اشارة اليالماهية[1] كمايقال : فعلالكتابة والحركة ويقال فيالفارسية: كتابت كرد ، وحركتكرد . وغيرذلك منالأمثلة التياكثر منان يحصى ، ولذلك يسمى المعلول فعلاً كالحرارة ، فانه يقال انها فعلالنار غيرانالفاعل اذا فعلالفعل وجعله فلابد انتوجد ذلكالفعل ، فاذالم يفعله فلايمكن انيوجد ، فالوجود انما كان لازماً لفعلهالماهية ، وجعله اياها ، فالوجود معلولللفاعل بالعرض ، فالايجاد صفة تابعة للفاعلية ، ولازم له فان معنيالفاعل لايكون معنيالموجد ، وان كانامتلازمين ، وذلك لانالجعل انما يتعلق بالفاعل والمفعول ، والايجاد بالثلاثة والوجود جميعاً ، ولهذه الجهة لميكن الايجاد جعلاً بسيطاً ، الاانه لازم لجعلالبسيط ، وهوجعلالماهية ، كما سنبينها ، فالفاعلية اقدم منالايجاد ، فجعلالماهية اقدم منجعل الوجود ، فاحتياجالفعل اليالفاعل اقدم من احتياجه فيالوجود اليها ، الاان احتياجها الى

---

(١) عجب ازمؤلف كه حقايقرا ازعرف اخذ مىنمايد، عرف مى گويد منآب مىخواهم يانان ميخواهم . وپرواضحاست كه عرف اصالت مااهيت واصالت وجود نمىفهمد . اگربرهان قائم گردد براصالت وجود واصالت ماهيت باطل گردد ، عليت ومعلوليت درهمان سنخوجود است .

الفاعل مستلزم لاحتياجه فى الوجود اليها ايضاً ، فالماهية والوجود كلاهما معلولان[1] ومجعولان للفاعل ، الا ان الماهية معلولة ومجعولة اولاً ، والوجود ثانياً ، ولذلك حق ان يقال صدر فوجد لكن لايجعل مباين بل انما يجب ان يكونا مجعولين بجعل واحد ، الا ان جعل الماهية بالذات والوجود بالعرض ، والا لزم ان يكون الماهية مجعولة ولم يكن بموجودة ، هذا مستحيل ولايمكن ان يكون الوجود مجعولاً بالذات والماهية مجعولة بالعرض، لماقد بينا ان الوجود عارض للماهية ومتأخر عنها فيكون جعل الماهية اقدم من جعل الوجود . فقد صح وتحقق ان الماهية والوجود كليهما مجعولان بجعل واحد وان جعل الماهية بالذات والوجود بالعرض ، فبعروض الوجود للماهية لايلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود ، فانه من البين الواضح ان الماهية ان كان مجعولة بجعل والوجود بجعل آخر ، لكان مستلزماً لتقدم الشىء على نفسه وتحصيل الحاصل فانه لايمكن ان يتصور المجهول عارياً عن الوجود ، فيلزم قبل الوجود وجود . بل نقول : ان الماهية ان لم يكن مجعولة بل كانت مستغنية عن الفاعل بالحقيقة ، و كان المجعول هو الوجود لكان مستغنياً عن الفاعل فى الوجود ايضاً ، والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود لازماً للماهية من هذه الجهة ، ولذلك اذا جعله الفاعل فوجدت فاذا كان الامر على ماوصفناه فالعلة الفاعلية هى التى تفعل ماهيات الاشياء بالذات ويفيد انياتها بالعرض .

وماقيل : ان الجاعل انما يجعل الماهية ماهية فهو امر بين البطلان فان الماهية ماهية فى نفسها فاذا كان ذلك كذلك فلايمكن ان يصيّرها ماهية بل انما يجعل الماهية كماقلناه ، والا لزم تخلل الجعل بين الشىء ونفسه ، وهذا امر مستحيل جداً ، و مما اثبتناه ظهر بطلان جميع الاقسام المباينة له وان لم يصرح بها ومن تصحيحنا هذه ثبت ان كل فاعل بالحقيقة انما يفيد الوجود للمعلول له مادام فاعلاً له وجاعلا اياه فاذا لم يكن جاعلاله فلم يكن ذلك الشىء مجعولاً له ايضاً فلم يكن موجوداً حين كان مجعولاً للفاعل ولايكون مجعولا الامتى كان الفاعل جاعلاً اياه ، ولايكون احتياجها الى العلة بشرط من الشروط، وفى وصف من الاوصاف ، بل انما كانت محتاجة اليها بذاته ، وان كانت محتاجة اليه فى امور آخر ايضاً ، والامكان لايكون سبباً لاحتياج المجعول الى العلة،

(۱) اين منافات بامطلبى دارد كه دراين رساله ذكر كرده ونيز درقسمت اول نقل شد ،چون ايشان واستاد اوتصريح كرده‌اند باصالت وجود ومعذلك وجودرا مجعول به‌تبع‌ميداند .

بل انما كان دليلاً على اضطرار ، فان امكان الوجود يدل على ان الماهية الموجودة على هذه الجهة انماكانت موجودة من الغير لامن ذاتها ، فانا قدبينا واوضحنا فيما سلف ان امكان الوجود انما يلحق الماهية الموجودة من جهة اضافة الوجود الى الماهية ، فيكون متأخراً عنهما البتة ، لانه عرضى ذاتى فى الماهية الى الفاعل فى نفسها . وقد ابطلنا هذه بادلة مختلفة فيماتقدم ، فاذاكان الأمر على ماوصفناه فيكون الجعل مستمراً من اول الوجود الى آخره اومادام الوجود فالمعلول لايمكن ان يبق بدون العلة بالذات ، وايضاً فلولم يكن كذلك لزم ان لايكون هيهنا مجرد معلولاً ، فيلزم من ذلك ان المادة و النفس واجبة الوجود بذاتها ، لكن هذامستحيل . والبرهان على ذلك انه ان لم يكن الجعل متعلقاً بالمجرد بالفعل فلايخلواما ان يكون متعلقاً به سابقاً ، اولاحقاً ، اولم يتعلق به اصلاً ، وهذه كلها مستحيلة . اماالاول ، فللزوم كون المجرد المطلق فى ادوار الزمانية الناشئة من الحركة الدورية ذامبدء ومنتهى زمانية ، لكن هذا محال لاستحالة تقدم الشىء على نفسه . واما الثانى فلاستلزامه تحصيل الحاصل . و اما الثالث فلاستلزامه كون المادة والنفس واجبة الوجود بذاتها ، وهذا مستحيل ايضاً . فقدبان وصح من هذا ان الجعل متعلق بالشىء مادام موجوداً ، فان كان زمانياً فمن اوله الزمانية الى آخره الزمانية وان كان دهرياً فمن اوله الدهرية الى آخره ، فالجعل انما كانت مقارنة للوجود دائماً . هكذاحال جميع المعلولات بالحقيقة بالنسبة الى عللها الحقيقية ، فان لم يكن حالها هذه الحال ، فلم يكن المعلول معلولاً بالحقيقة ، ولا العلة علة بالحقيقة ، بل المعلول انماكان معلولاً بالحقيقة لشىء آخر ، لالهذه العلة ، فان كانت هذه العلة علة فهى بالعرض لابالذات ، فكلما هومفيد لوجوده فالجاعل انما كانت علة للماهية ، والوجود والموجود جميعاً . ومن ههينا هذه تبين بطلان قول من يقول : ان المعلولات محتاجة الى العلة فى حصول الوجود ، فاذا حصل له الوجود لم يحتج الى الفاعل دام او لم يدم ، فلوكانت محتاجة الى الفاعل فى الوجود فلابدان يبقى بها ، ولكن لايكون بل انماكان محتاجة فى الاتصاف ، وذلك امربين البطلان . فانك علمت فيما تقدم ان وجود مبادى الاشتقاقات كلها انماكانت عين وجوداتها الرابطية التى يسمى اتصافاً ، فكلماكان امر فاعلاً لمبادى الاشتقاق ، فانماكان علة للاتصاف وكلما كان علة للاتصاف فانمايكون علة لمبدء الاشتقاق ، وخصوصاً فى الوجود فانه هوبنفسه

عين‌الاتصاف بوجه (ما) فان‌الوجود اذا تخصص بالموضوع ونسب‌اليه صاراتصافاً فى‌الهلية‌البسيطة فى ماهيته ، كوجود زيدفيقال زيد موجود ، اوبموضوع‌الموضوع فى‌الهلية‌المركبة كوجودالكتابة فى‌زيد ، فيقال : زيد موجود كاتباً ، فبتخصص‌الاول يوجدالاتصاف فى‌هلية‌البسيطة وبالثانى يوجد الاتصاف فى هلية‌المركبة ، فيكون الاتصاف فرد (ما) للموجود .

فاذا علمت هذه فنقول : ان المعلول اذا كان واحداً ، يجب ان يكون علتها ايضاً واحداً ، الاان يكون فيها اختلاف جهات فمن هذه الجهة لايكون واحداً ، كماسلف منا. والبرهان على‌ذلك مانحن قائلون من‌انالو فرضنا ان يصدر معلول واحدمن فاعلين مثلاً، فلايخلو من‌ان يكون احدهما كافياً فى‌الفاعلية اولم يكن فاذا لم‌يكن فلايكون وحدها فاعلا بل‌الفاعل انما يكون مجموعهما هذاخلف .

و ان‌كان كافياً فيكون برأسه انمايفعله و يوجده فيكون ذلك‌المعلول بذاته‌و وجوده مستغنيا عن فاعل آخر فلم يكن ذلك الفاعل فاعلاله اصلا هذاخلف. و لوكان فاعلا فاما ان يؤثر فيه تأثيرالفاعل ، اولم يؤثر ، فاذالم يؤثرفلايكون فاعلا ، فاذا اثر لزم تحصيل الحاصل ، و هذامستحيل . فقدتبين من ذلك ان المعاول الواحد لايمكن ان يصدرعن فاعلين أو اكثرمعاً ، و نقول من رأس : ان‌المعلول الواحد لايمكن ان يصدر الاعن فاعل واحد مطلقا ، و كذا الفاعل الواحد لايمكن ان يفعل الافعلا واحداً فى درجة واحدة . والدليل على ذلك مانحن ذاكرون من‌انه قد قلنافيما سبق انه لايمكن ان يوجد كل شىء عن كل شىء ، ولايوجد كل شىء كل‌شىء ، فاذاكان الأمر على ما وصفناه وجب ان‌يكون لكل فاعل الى معلوله مناسبة خاصة .

فاذا علمت ذلك فلو فرضنا ان‌يصدرفعل واحدعن فاعلين مثلاً فلايخلواما ان يكون المناسبة‌المختصة مشتركة بينهما ، اولم يكن ، فاذالم‌يكن فلايمكن ان يصدر الاعن احدهما والالزم ان‌يصدر كل‌شىء عن‌كل‌شىء ، هذا محال واذاكانت مشتركة وجب ان‌يكون مابه‌المناسبة ايضاً مشتركة ، والافلايكون المناسبة مشتركة ، (هذا خلف) .

فاذا كان‌ذلك كذلك ، فالواحد انما يصدرعن‌الواحد ، ولم يكن لكل‌واحد من

الخصوصيتين دخل بالذات فيه ، والا فلايمكن ان يوجد من الآخر ، لامتناع وجود خصوصية كل واحد منها فى الآخرى ، فيكون العلة هى الطبيعة المشتركة وهى واحدة لامحالة . فقد بان وصح من هذه : ان المعلول الواحد مطلقا لايمكن ان يصدر الاعن علة واحدة ، وبمثل هذا البيان يتبين ان الفاعل الواحد لايفعل الا فعلاً واحداً ، اذا اخذ المناسبة من جانب الفاعل ، غيرانه لايمتنع ان يفعل فعلاً بعد فعل اذا اخذ الاول وسط للثانى فان الدليل انما يمنع صدور افعال كثيرة ومعلولات متعددة عن فاعل واحد من جهة واحدة فى درجة واحدة ، فان الافعال والمعلولات اذا كانت مترتبة فانها لايبعد ان يصدر مثل هذه من فاعل واحد ، فان الفاعل حينئذ لايكون واحداً مطلقاً ، فان للمتقدم دخل ما فى صدور المتأخر ، والا لم يكن المتقدم متقدماً ، ولا المتأخر متأخراً فاذا كان ذلك كذلك ، فيكون هيهنا كثرة – ما – لامحالة فان العلة فى الاول فاعل مطلق وفى الثانى غير مطلق ولايلزم من ذلك صدور معلول واحد عن اكثر من فاعل واحد ، فان المعلول الثانى انمايكون معلول بالذات لعلة غير مطلقة ، فلكل فاعل واحد من حيث هو واحد معلول واحد ، ولكل معلول واحد من حيث هو واحد فاعل واحد ، الاان يكون هنا مادة ، فان الفاعل الواحد حينئذ لايبعد ان يفعل افعالاً كثيرة لكن لامن جهة انه فاعل بل انمايكون من جهة اختلاف المادة وكثرتها على وجه – ما – فاذا كان مادة واحدة فلايمكن ان يفعل الا فعلاً واحداً ، فكثرة المعلول على هذا التقدير انما ينسب الى العلة المادية ، فيكون الفاعل لايفعل افعالاً كثيرة من حيث انه واحد ، بل انما يفعل من هذه الجهة بالذات فعلاً واحداً ، لكن ينبغى ان لايكون مثل هذه الوحدة وحدة شخصية ، فيكون امانوعية اوجنسية على اختلاف المادة ، فالمعلول بالذات انمايكون كلياً البتة والجزئيات انمايكون افراداً له ، لكن صيرورته افراداً ، لتكثر المادة كماسنفصلها فى العلة المادية ، ففى مثل هذا يشبه ان يكون الفاعل جزئياً والمعلول كلياً يتكثر بالجزئيات ، فيكون الفاعل تامة ، الاان ذلك انمايستحيل فى العلة التامة ومعلولها فان الجزئى انما يستند الى جزئية منها ولايمكن ان يستند الى شىء آخر كما سلف منا ذلك ، لكنها لايكون الجزئية جزءاً من العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة انما يكون طبيعتها اذا كانت طبيعة معينة ، فيكون الطبيعة بالحقيقة علة

للطبيعة والجزئی منها للجزئی ، لكن جزئيةالمعلول لايستندالی جزئيةالعلةالفاعلية وان كان مستنداً الی جزئيةالعلةالتامة، الاان يكون العلةالفاعلية علة تامة ، فان العلة الفاعلية قديكون علةتامة اذالم يكن المعلول محتاجاً الی علل اخری ، فيكون مثل هذا المعلول محتاجاً الی العلةالفاعلية فقط ، كالعقل فانه من حيث انه مجرد لايمكن ان يكون له علة مادية ولاصورية ، بل ولاغائية غيرذاته وماهيته ، ولذلك انماكان ماهو- ولم هو ، فيه واحد ، وكيف لايكون هيهنا مجرد لزوم البتة فيكون مثل ذلك الفاعل علة تامة فلايكون بين ذلك الفاعل ومعلوله امتداداً ماخوذاً عن الحركة الدوريةالفلكية، فلايوجد فيها تقدم وتأخر متعلقان بذلك الامتداد الاالدهرية وقدفرغنا عن ذلك بعون الله تعالی

وبالجملة كلما يجری علی التامــة ، يجــری علی تلك العلة الفاعلية ايضاً . اما ان كل معلول مفتقرالی العلة الفاعلية ، فلان الشیء ان كان مستغنياً عن العلةالفاعلية فلايكون ماهيته ووجوده متعلقاً بشیء اصلاً ، فيكون غنياً بالذات ، فلايكون متعلقاً بعلة مادية ، ولابصورية ، ولابغائية ، اصلاً - بل انما كان واجب الوجود بذاته غنياً عن كل ماسواه فلوكان متعلقاً لشیء منها فلايخلو اماان يكون اذالم يكن ذلك فلم يكن هذااولايكون ،فاذالم يكن فلايكون شیء منها علةله اصلاً هذاخلف ، واذاكان فلايمكن ان يكون مستغنياً فی الوجود ، فيكون محتاجاً الی الفاعل ايضاً ، فكل ما هومعلول فهو مفتقرالی العلةالفاعلية سواءكان مادياً اومجرداً - ، الاانه اذاكان مجرداً ، فلابد ان يستغنی عن سايرالعلل بالذات ، فيكون مثل ذلك الفاعل علة تامة . اما اذاكان مادية فمن المستحيل ان يكون الفاعل علة تامة وان كان قديكون فاعلاً تاماً ، وفرق بين ما يكون الشیء علة تامة ، اوفاعلاً تاماً ، بل يجب ان يكون علة ناقصة وجزءاً من العلة التامة ، غيرانه لايستحيل ان يقع بينه وبين معلوله امتدادالحركةالدورية ، بل قد يكون اذالم يوجد علل اخری ، فيكون العدم الزمانی من جهة عدم علته ، وقدلايكون اذ اتم الجميع . وهذاالفاعل قديكون تاماً ، اذاالم يفتقرفی فاعليته الی انضمام شیء عليه ، حتی يكون فاعلاً به ، بل هو فاعل بذاته ، وان لم يكن فاعلاً بالفعل الاانه ليس من نقصان فاعليته ، بل انمايكون من عدم علل اخری . وقديكون ناقصة اذالم يكن عــلی

النحوالذى قلناه فى‌التام ، فيكون فاعليته لامحالة بالقوة ، غير ان‌الفاعل التام وان كان قديكون بالقوة ، غيران ذلك ليس ناشئة عنه من حيث انه‌فاعل ، بل انمايكون عن علل‌اخرى كنقصان العلة‌المادية مثلاً ، فيكون ذلك بالعرض لابالذات . فالعلة الفاعلية بالفعل يجب‌ان‌يكون‌تاماً فى‌الفاعلية لامحالة فيكون‌مثل ذلك‌الفاعل‌مستشهداً بوجود علل اخرى من‌جهة فعلية‌المعلول .

فاذا علمت هذه فنقول : ان‌العلة والمعلول بالذات يجب ان‌يكونا متباينين والا فلم‌يكن هنا علة ومعلول ، فان‌كان علة فلايكون بمعلول ، وان‌كان معلولاً فليس بعلة الامن جهة‌اخرى ، وليس‌الكلام فيه وذلك امربين لايحتاج الى بيان .

وايضاً : فان‌العلية والمعلولية متضائفان ، فلايمكن ان يجتمعا معاً فى موضوع واحد ، فاذاكان الامرعلى ماوصفناه ، فلايمكن ان‌يكونا متحدين فى‌الماهية اصلاً ، فانك علمت ان‌الجعل انما تعلق بالماهية بالذات وتشخصها بالعرض ، فيكون العلة الفاعلية مباينة لماهية‌المعلول من حيث الماهية‌البتة ، والالكان‌الشىء علة لنفسه ، هذا مستحيل . فالعلية والمعلولية انما يتحققان بين ماهيات الأشياء بالذات ، وبين تشخصاتها انمايكون بالعرض لابالذات .

واما قول‌القائل : انه قديوجد شىء من‌شىء ، ويكونان متحدين فى‌الماهية .

فنقول : ان‌مثل ذلك‌العلة والمعلول لايمكن‌ان‌يكون‌علة ومعلولاً بالذات‌كماعلمت، بل انمايكون بالعرض كمايوجد انسان عن‌انسان ، فان‌الانسان الاول لايكون علة للانسان الثانى بالذات ، بل انمايكون علة‌له من جهة انه معدة لمادته ، فيكون مثل ذلك فاعلاً بالعرض لابالذات . والحس لايدرك كيفية‌العلل ، فان‌العلة التى بالذات‌هى مارسمناه ، والعلة التى بالعرض هى‌ليست على‌الوجوه التى بينا ، بل انمايكون على وجوه اخر، وذلك‌على‌اقسام شتى ، الاانه‌يمكن تحديدها [حصرها] اولاعلى قسمين اتفاقى ، وغيراتفاقى . امالاتفاقى فهوالذى تقارن العلة لاان‌يكون علة بوجه من الوجوه ، وغيرالاتفاقى فهوالذى يتوقف عليه‌الشىء لكن لابالذات كما بيناه قبل ، فالعلة بالذات لمثل هذه‌الاشياء انمايكون اعلى منها ، فهواما نفس ، اذا اريد من الانسان مثلاً الانسان‌الحسى ، اوعقل اذااريد منه الانسان العقلى ، كماسنبينها

انشاءالله تعالی . فقد ثبت من هذه‌المقدمات التی بیناه ، حال‌العلة‌الفاعلیة ، و ان جمله انمایتعلّق‌بالماهیة والوجودوالاتصاف جمیعاً ، ومن‌المستحیل ان‌یکون‌المعلول مستغنیاً فی‌شیء منها عن‌العلة .

وقول القائل : ان‌الفاعل انما یتعلق بالاتصاف بالذات لابالماهیة والوجود لایلزم ان‌یبقی بالعلة ، وان سلم هذا یجب‌ایضاً ان‌یبق بعلة الاتصاف ، وهو الفاعل ، لانــه اذاکان‌الفاعل کان‌الاتصاف ، وان‌لم‌یکن فلایکون الاتصاف ، والافلایکون علة فاعلیة لها بالذات ، هذاخلف .

واذ تکلمنا فی‌العلةالفاعلیة ینبغی لنا ان‌نتکلم فی‌الجعل‌ایضاً .

ـ ٦ ـ

المعرفة‌الثالثة فی‌الجعل

فنقول : ان‌الجعل انمایکون من‌الامورالبینة بنفسها لایحتاج فی‌تصورنا ایاه‌الی معرف یعرفه فی‌الحقیقة ، ولذلک اذاارید تعریفه وتحدیده فاما ان‌یلزم الدور ، او تعریف‌الشیء بالأخفی ، وان‌کان متحققاً بالماهیة معنی ، الاان هذاالمعنی مغایرلکون الشیءالمجهول معروفاً بمعرف ، وقد علمت ان‌الجعل انما یتعلق بالمعلولات ، من حیث انها معلولات ، فمالم یکن‌الشیء معلولاً فلایمکن ان‌یتعلق به‌الجعل اصلاً فلا یکون هیهنا جعل ولاجاعل ، فاذا کان‌الشیء متعلقاً بالجعل بالذات کان‌ذلک جعلاً بالذات ، واذالم‌یکن لم‌یکن . الاانه‌تعلق به‌تعلق ـماـ فیکون‌بالعرض . فالجعل اما ان یکون بالذات اوبالعرض ، واذقلنا : ان‌لکل شیء ماهیة ووجود ، اوامور لاحقةله ، فاذا تعلق بالماهیة فیکون ذلک‌الجعل جعلاً بسیطاً ، لانه انما تعلق بالشیء فقط ، وهوواحد، وان‌کان‌یلزمه‌اشیاءآخر. واذاتعلق‌بالشیء والشیء اولکون‌الشیءفی‌الشیء سواءکان بالعرض اوبالذات ، فیکون‌جعلاً مرکباً ، لأنــه تعلق بالاثنین ، وذلک عــلی وجوه شتی، فان‌الثانی اماان‌یکون لازماً لجعل الاول ومحمولاً علیه ، فیکون‌المحمول والاتصاف مجعولان بالعرض ، کجعل‌الوجود ، فان‌الجعل لم‌یکن متعلقاً به بالذات ،

بل انما تعلق بالماهية بالذات وبالوجود بالعرض ، فيكونان مجعولين بجعل واحد ، الا ان الاول بالذات والثانى بالعرض ، ومن جهة انتسابه بالثانى انما كان جعلاً مركباً لانه تعلق لابالواحد فقط ، ولذلك كان هذا الجعل ايجاداً فلايكون الجعل والايجاد متباينين . واما ان لايكون على هذا الوجه ، بل انما كان المحمول مجعولاً بجعل آخر ، كالكتابة فيكون المتعلق بالجعل بالذات هو المحمول ، والاتصاف بالعرض ، والموضوع ابعد من ذلك . فيكون هذا ايضاً جعلاً مركباً ، الا ان يعتبر من حيث هو محمول ، غير ان هذا القسم انما يتحقق فى اللواحق التى لايلزم الماهية بل انما يلحقها بعدما كانت ماهية موجودة ، واما ان لايكون محمولاً ، فهو على ضربين ، اما ان يحل ذلك الثانى فى الاول ، فيكون الجعل انما تعلق بالثانى بالذات وبحلوله فيه بالعرض وبالمحل ابعد من ذلك ، وهذا ايضاً جعل مركب ، اذا اخذته لامطلقا ، والا فلا ، فاذا لم يكن كذلك فلايلزم ان يتعلق بالثانى بالذات بل قد يكون ، فيكون قد تعلق به وله بالنسبة ، فان لم يكن فيكون قد تعلق بالنسبة بالذات وباتصافه بالعرض ، فيكون ذلك من هذه الجهة من القسم الثانى . وبالجملة ان الجعل اما ان يكون بسيطا اومركباً ، و لما كان المتعلق بالجعل مطلقا قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فيكون الجعل اماكلياً واما جزئياً ، فيكون جعل الجنس كانــه جنس لجعل النوع ، وجعل النوع نوع الشخص ، فيكون جعل الشخص واحداً من جعل النوع والنوع واحداً من جعل الجنس ، فيكون الجزئى واحداً من الكلى ، فيكون الجعل اما جنسياً اونوعياً اوشخصياً ، اذا تعلق بالذاتيات ومافى سلسلتها ، فكثرته لكثرة الجنس بالانواع ، والانواع بالاشخاص ، فاذا كان ذلك كذلك ، فيكون جعل الجنس والنوع والشخص بالذات اوعرضياً ، اما عاماً ، اوخاصاً ، فيرجع الى الكثرة الجنسية اوالنوعية اوالشخصية اذا نسبت الى الافراد بالذات . فليتذكر مابيناه فى الوحدة والكثرة حتى تعلم النسبة . وهذه هى اقسام الجعل فافهم ، غير ان الجعل انما كان ككلمات وجودية بسيطا كان اومركباً ، ليس له معنى مستقل كالاسماء ، بل انما كان معنى بالماهية وتماماً بها . وبالجملة انما معنى بمتعلقه ، ولهذا اذا جرد عن المتعلق فلم يبق له معنى فيكون تابعاً للماهية فى الاحكام ، فلايكون هيهنا معنى ثالثاً فى نفسه غير الفاعل والمفعول حتى يجرى الاحكام

علیه ، کمایجری علی‌الفاعل والمفعول . کیف‌لا ؟ وقدلزمت من ذلك شناعات کثیرة، وقدیکون الفعل مشتقاً من مصدرصار معنی حرفیاً کقولنا زید یوجد کاتباً ، فاذا جرد من‌الکتابة فلم‌یبق معنـاه لان معناه انماکان رابطیاً ، فاذالم‌یکن للجعل معنی مستقلاً بل‌انما کان بالماهیةالموجودةالمعلولة فیکون موجوداً بالعرض ایضاً ، فلا یکون معنی یعرض لماهیةالمعلول‌کما یعرض‌البیاض للجسم فصارالجسم ابیض، بل اذ قدتعلق بالماهیة صارت موجودة . واما حدیث اللوازم فنقول : ان‌اللوازم امان یکون لوازم‌الماهیة من حیث هی‌هی ، فیکون‌الماهیة علة تامـة لها ، والا فلیست لازمة للماهیة من حیث هی‌هی مع‌قطع النظر عن‌الامورالخارجیة ، فاذاکان الأمرعلی ماوصفناه ، فماهیةاللازم انما تعلقت بماهیةالملزوم ، الاان‌الملزوم مالم یجعل ، لم یجعل‌اللازم ، ومالم یجعل موجوداً لم‌یجعل‌اللازم موجوداً ، فماهیة اللازم المجعول الموجود متعلقة بماهیةالملزوم‌المجعول الموجود ، ان‌کان فی حیزالامکان ، فیکون هیهنا جعلان ، جعل متبوع ، وجعل تابع ، واماان‌یکون لوازم لجعل‌الماهیة ، وان کنا قد تکلمنا فیهما ، الاان‌الفرق بینهما ان‌اللوازم للماهیات متعلقة بالماهیة و جعلها جعل ثان متعلق بجعل الاول ، بخلاف لازم‌الجعل ، فانه واحد مع‌الاول ، ولذلك‌الأمر انما قلنا : للماهیات لوازم وخواص من‌تلقاء نفسها ، وان‌کانت یرجع‌الی‌الفاعل بوجه آخرکماصرحنابه[1] .

---

(۱) درمسألهٔ جعل واینکه مجعول بالذات چیست ، بایددانست‌که بعد ازاثبات اصالت وجود ، مجعول بجعل بسیط اصل وجود خارجی اشیاست ومامعانی ومفاهیم نوعی وجنسی را ازوجود انتزاع می‌کنیم ولی بلحاظ جهات واعتبارات لازم وجود ازترکیب خارجی‌شیء ازماده وصورت ویاجنس وفصل مفاهیم متعدد ومغایر اصل‌وجود انتزاع می‌شود ، بنابراین جعل به‌نفس ماهیات به‌تبع تعلق می‌گیرد وازآنجایی‌که اثرجعل امری‌خارجی غیر مفهوم عقلی وذهنی‌است ، قهراً ، اشخاص اولاً وبالذات ، انواع واجناس بحسب تحیل عقل‌به‌تبع وجود مجعو لند .

چون ملاك جعل امکان‌است ، اگرشیء دارای لازمی بودکه ازآن انفکاك پذیرنیست، ناچار ، لازم به‌تبع مجعول‌است ، این لازم مفهوم لازم وجودخارجی باشد ، مثل ماهیات کلیه ، ویاامری خارجی وازلوازم وجودخارجی ملزوم‌باشد دراین اختلاف‌است که آیا بنابر تعدد وجودی لازم وملزوم ، دوجعل ودوایجاد وجوددارد یا ازباب عدم انفکاك بین‌لازم و ملزوم ، یك جعل کافی‌است بااینکه وجود متعدداست .

ملا محمد باقر سبزواری

(م – ۱۰۹۰ – ﻫ ق)

– ۱٤ –

یکی‌از محققان علمای شیعه در ادوار بابرکت حکومت سلاطین صفوی ، فقیه واصولی نامدار وحکیم فاضل ملا محمّد باقر خراسانی سبزواری ، صاحب کتاب ذخیره و کفایه در فقه ، و حواشی شفا ، درحکمت و فلسفه است ، که در لسان فقها بصاحب ذخیره و کفایه شهرت‌داردومدّتی منصب شیخ الإسلامی دارالسلطنهٔ اصفهان بسوی اختصاص داشت ، ونزد شاهنشاه صفوی و وزیر عالم او خلیفةالسلطان ، بسیار معزز بود(۱) .

از صاحب ذخیره بعربی وفارسی آثاری در دست است که دلالت بر تسلط وی‌برتحریر مباحث علمی بهر دوزبان می‌نماید . آثارفقهی اومورد استفاده محققان ازفقها، وتعلیقات او برشفا ، روان ومشتمل بر افکار وعقاید قدما ومتأخران ، وحاکی از احاطهٔ او بر

---

(۱) برخی از معاصران ما وجمعی قبل ازعصرما ، از روی بی‌خبری ویا مناسب خوانی یا از روی عناد ولجاج وابتلا به مرض روحی ، علما و دانشمندان زمان صفوی را خلاصه در فقهای عرب حله وجبل‌عامل‌نموده‌اندوگفته‌اندکه درزمان صفویه بادباوحکما واهل عرفان‌اصلاً توجه‌نشده‌است وبخصوص اهل حکمت وفلسفه وشعرا وادبا در دربار صفویه و یا مجامع علمی آن زمان مقام نداشته‌اند ، وحال آنکه بزرگترین حکما و عرفا و متألهان در این عصر بوجود آمده‌اند و ما در صدد برآمده‌ایم که آثار این اکابر را بقدر استعداد خود در دسترس‌دانشمندان قرار دهیم تا معلوم شود که‌بهترین آثار فلسفی وعرفانی درعصر صفویه بوجود آمده است واین فلسفه‌یی‌که رشتهٔ‌آن تابدین‌زمان متصل شده‌است اصل واساس آن درعصر صفوی پی‌ریزی شده‌است و اصولاً عظمت ایران درهمه جهت بعداز دوران اسلامی بدست توانای سلاطین مقتدر و نامدار این سلسله بظهور پیوسته است .

مباحث فلسفی است ، ودر تقریر معضلات شفا وتوضیح مشکلات این کتاب ، سودمند و دلالت بر پختگی و ورزیدگی مؤلف درحکمت مشّایی می‌نماید ، ونیز از احاطهٔ اوحکایت نماید به افکار و عقاید تابعـان شیخ رئیس مثل دوّانی و دشتکی و خفری و فخری و دیگران .

سبزواری در علوم نقلی ازتلامیذ مشهور ملا محمد تقی مجلسی أول و شیخناالبهایی و ملا حسنعلی شوشتری ، و در فلسفه ازشاگردان حوزهٔ درس حکیم نامدار ، میرابوالقاسم فندرسکی و ازمعاصران آقا حسین خوانساری مشهور به محقق خوانساری ، استادالکل فی‌الکل و محدث علیم وفقیه وعارف متأله ومفسر معروف ملا محسن فیض کاشانی است وبا معاصر خود آقا حسین مفاوضات علمی داشت که در برخی از این مباحث آقا حسین متضلع‌تر بنظر می‌آید ولی حواشی او برشفا شاید بهتر از حواشی آقا حسین باشد با ایـن ملاحظه که در هردو حاشیه فتوحات علمی و تحقیقات ارزنده که محصل را بغیر آنچه‌که متداول در افواه والسنه است راهنمایی نماید دیده نمیشود ، ومطالب تحقیقی این قبیل آثار فلسفی ، مناقشات و بیان احتمالات متعدّد در دلالت الفاظ حکمی وتعبیرات فلسفی است که بیشتر حکایت از انس ذهنی مؤلف به نقلیات و غور در ظواهر الفاظ وانغمار در حوالی دلالت ظواهر کلمات بر مدالیل ومعانی عرفی نماید ، نه عبور از ظواهر به بواطن، و احاطه به مراتب ومقامات ، وبیان مطالب تازه و تأسیس قواعد ومبانی .

محقق سبزواری در حواشی خود زیاد به نقل مطـالب حواشی آقا حسین وتعلیقات آخوند ملاصدرا می پردازد ، واز خوانساری به بعضــی از اعلام -ایّده‌الله تعالـی- واز ملاصدرا به-بعض‌الفضلاء- تعبیر مینماید ، و نوعاً مناقشات آقا حسین را برمباحث تعلیقات ملاصدرا در حواشی خود نقل ودر برخی از موارد ، از مناقشات آقا حسین برملاصدرا جواب میدهد وگاهی ، اشکالات او را تقریر می‌نماید واین دو دانشمند با آنکه زیاد بـه تزییف مطالب تعلیقات ملاصدرا برشفا پرداخته‌اند ، ولی تأثیر آراء وعقاید آخوند در افکار آنان واضح ونمایان است ودر حل کثیری ازمعضلات از حواشی ملاصدرا استمداد نموده‌اند ، لهذا حواشی آنان برقسمت آخر شفا که صدرالمتألهین براین قسمت حواشی ننوشته‌است کمتر و عدم حضور افکار آخوند دراین قسمتها محسوس وآشکاراست .

سبزواری با آنکه از محقـّقان درعلوم نقلی محسوب میشود وبواسطهٔ مـلـّمیت او در

اجتهاد ومعروفیت او درمقام زعامت دینی وتدریس فقه واصول ، اوقات او مستغرق بود وبحق ازاکابر فقها واصولیون دردوران تشیّع محسوب میشود، بااین وصف، درانواع فنون عقلی بخصوص حکمت الهی ، از مدرسان عالیمقام عصر خود بشمار میرود وبه تدریس حکمت وفلسفه وتفکر درمسائل حکمی رغبت واشتیاق زیاد داشته است ، ومثل برخی از اکابر ، برای تقرّب بجهال ازعقلیات و الهیات هرگز اعراض ننموده وتاآخرحیات ظاهری خود یکی ازمواد درسی‌او فلسفه والهیات‌بود وتحریر همین حواشی ونیز حواشی آقاحسین برشفا ودیگرآثارفلسفی دلالت‌برعلاقهٔ شدیدآنان بمباحث‌عقلی‌مینماید، واین خود دلیل‌است‌براینکه جامعیت درعلوم عقلی ونقلی ازخواص علمای دوران صفویه‌است .

نسخهٔ‌عکسی مورداستفادهٔ حقیر ازحواشی این دانشمند بزرگ ، نسخه کتابخانهٔ مجلس شورای ملی‌است که اجزاء زیادی ازاین نسخه ، بخط شریف مؤلف تحریر میباشد .

این دانشمند بسیار با ذوق‌وخوش‌محضر و متخلق‌باخلاق وصفات ملکوتی بود،بادبیات فارسی احاطهٔ کامل داشته‌است وبه فارسی بسیار زیبا ، مطلب می‌نوشته‌است درفنون‌ریاضی ماهر و دارای طبع شعری(۱) روان بود نگارنده از حواشی این‌عالم بزرگ برکتاب شفا دوقسمت را انتخاب نمودم ، یکی تعلیقات اوبراول‌کتاب،دربیان حقیقت موضوع علم‌فلسفه چه آنکه این عالم فاضل این مسأله را مفصل تقریر کرده‌است ومتعرض مطالب ملاصدرا نیز شده‌است .

قسمت دوم مشتمل‌است برچند طفحه ازتعلیقات اوبر برخی‌ازمباحث علل ومعلولات، درتعریف ابداع ، یعنی تأییس شیء از عدم مطلق و چند مسأله مربوط باین مبحث وتحقیق دراین کلمه قدسیه که (الممکن من حیث ذاته لیس ومن وجود علته ایس) استحقاق(۲)

---

(۱) اغلب واکثر فقها وحکمای دوران صفوی دارای طبع شعر بودند واز بیشتر آنان دیوان شعر ویا اشعاری باقی مانده‌است و دانشمندان حوزه اصفهان همه جامع فنون مختلف بودند ودر مقام تحصیل بیك یا دوفن ازفنون علمی قناعت نکرده‌اند .

(۲) اصولاً تحقیق دراین مسأله (الممکن من جهة ذاته لیس . . .) از عویصات است و دربین متاخران کمتر کسی را می‌توان یافت که اصل مسأله حدوث ذاتی را درست تقریر نموده باشد اغلب در پیرامون این مسأله در وادی حیرت قدم زده‌اند ، محقق دوانی دراین مبحث مطالبی اظهار داشته است، وبعضی بواسطهٔ عدم غوردراین مبحث درتلهٔ‌حدوث دهری‌افتاده‌اند ، از صدرالمتألهین اشاراتی لطیف دراین باب دیده میشود و آخوند ملاعبدالرّزاق نیز دراین مبحث دقت نرموده‌اند و دربین متاخران آقا علی مدرس درمقام تحریر وتقریر کلام صدرائمة‌التحقیق‌بحق دادسخن داده‌اندودرحواشی اسفار مفصل در این مساله غور نموده‌اند .

عدم درممکنات بحسب اصل ذات چه معنا دارد ، وعدم ممکن معلول در مرتبهٔ ذات علت مفیض وجود ممکن یعنی چه وبیان برخی ازمشکلات دیگر که دراین مباحث و امثال آن می توان بمقام علمی اهل علم پی‌برد .

اغلب اهل‌تحقیق درمسأله حدوث ذاتی دراضطراب واقع شده‌اند وکلام شیخ در اشارات وشفا درنهایت اجمال‌است ومادرجای خود بیان نموده‌ایم‌که مراد ازعدم ذاتی ممکن که در مرتبهٔ ذات آن متحقق‌است ، عدم سلبی بسیط‌است وعدم عدولی‌است که مثل وجود ازلواحق ماهیاتست وسلبی که مفهوم است ازلیست اگرچه ازلواحق ذات ومغایر آن میباشد، اما بنحو وعنوان سلب‌ورفع لحاظ شود نه بعنوان تحقق وثبوت . وفرق‌است بین سلب عدولی واثباتی وسلب بسیط که بعنوان سلب ورفع منظورگردد .

لذا قلنا : از آنجایی‌که علت وجود ماهیت ممکن ، درمقام ذات ماهیت معلول (نه‌وجود آن) منظورنشود، اثر آن که‌وجود معلول یعنی وجود محمول برماهیت باشد نیز در مرتبه ماهیت متصور نمیشود . پس ممکن در مرتبهٔ ذات هرگز وجود ندارد ، نه ازخود ، ونه از علت ، پس‌نــه وجود دارد ونه عدم ، یعنی عدم از ناحیهٔ غیر که از لواحق ماهیت و متأخر ازآن میباشد که عدم عدولی واثباتی باشد نه‌عدم سلبی بمعنای سلب بسیط تحصیلی که مفهوم لیس مطلق‌است واین عدم است که ذاتی ممکن وملاك حدوث ذاتی‌است و برممکنــات بسبق ذاتی سابق‌است وقدم ذاتی درمقابل آن واقع است واین عدم ذاتی ونحوهٔ تقدم‌آن برجایزات الوجود واصولاً تصور مفهوم آن خالی‌از صعوبت وغموض نیست .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب ّالعالمين ، والصّلاة على خير خلقه محمد و آله الطاهرين .
اما بعد فان ّ كتاب الإلهيات من الشفاء ممّاقد كثرت مراجعة المحصّلين اليه، و طال نظر العلماء فى مباحثه ، و الاشتغال بمطالبه ، والتّدبر فى دلائله ، و قد علق عليه غير واحد من الفضلاء و الأذكياء شروحاً و تعليقات مع الاهتمام شرحاً ، او جرحاً ، فرايت ان ارتّب حواشى و تعليقات عليه قاصداً بذلك تبيين اغراض مباحث الكتاب ان مسّت الحاجة الى تفسير و تبيين ، والزمت على نفسى انّه ان وصل الىّ اعتراض من صاحب شرح او تعليق ، اتدبّر فيه قاصداً طلب الحقّ ، ساعياً فى ازالة الهوى عن النّفس ، مراعياً للانصاف، مجانباً للاعتساف. فان الى الله الرجعى ، و اليه المنتهى ، فان وجدته حقّاً و صواباً اعترفت بذلك تصريحاً و ان كان لنفسى فيه نظر و تأمّل اشرت الى ذلك .

و شرطت على نفسى انّه اذا كان بعض ما فى الكتاب مخالفاً لما اعتمده و اعتقده، لم اتعرض لبيان ذلك وتحقيقه ، فانّ الفرض بيان اغراض صاحب الكتاب وتفسير مقاصده ، والشرح غير الجرح ، والتّفسير غير الرد و النقد . فان عثر بعض الناظرين فى هذا التّعليق على عثرة و هفوة فليعذرنى و ليغفرنى ، فانّى معترف بقلّة البضاعة ، مقرّ بقصور الباع فى الصّناعة ، و إلى الله التوكل فى كل حال وهو المستعان فى المبدا والمآل .

قوله : «انیّته» فی بعض‌النسخ[1] انیّته بالنون یعنی[2] حقیقته او وجوده و فی بعضها بالیاء یعنی تبیین انّه ایّ علم هو . ؟

قوله : «من معانی العلوم[3] المنطقیة . . .» لعلّ‌المراد بالمعانی ، معانیها التصوریة والتصدیقیة .

قوله : «و ذکر ان[4] النّظریّة . . .» (الی آخره) ذکر ذلک فی اوائل المنطق حیث قال : انّی اتعرّض فی‌الفلسفة ان یوقف علی حقایق الاشیاء کلها علی قدر ما یمکن للانسان ان یقف علیه والاشیاءالموجودةاما اشیاء موجودة فی‌الاعیان لیس وجودها باختیارنا وفعلنا ، و اما اشیاء وجودها باختیارنا و فعلنا .

و معرفةالامور الّتی من‌القسم الاول یسمّی فلسفة نظریّة ، و معرفةالامور الّتی من‌القسم الثانی یسمی فلسفة عملیّة ؛ والفلسفة النظریة انما الغایة فیها تکمیل النفس بان یعلم فقط ، والفلسفة العملیّة انّما الغایة فیها تکمیل النفس لابان یعلم فقط ، بل بان یعلم ما یعمل به فیعمل ، والنّظریّة غایتها اعتقاد رای لیس یعمل ، والعملیّة غایتها معرفة رای هو فی عمل ، فالنّظریه اولی بان ینسب الی رای .»

قوله : «لحصول[5] العقل بالفعل . . .» یعنی کون النفس عالمة بجمیع‌الاشیاء التی ذکرها بالفعل . و یحتمل ان یکون المراد به العقل المستفاد ، اوالعقل‌بالفعل بالمعنی‌المعروف . وتفسیره بحصول‌الامرالذی به یصیرالانسان‌من حزب‌الملائکة العاوین لاینطبق علی‌المقصود من کلام الشیخ[6] .

---

(۱) فی جمیع النسخ‌التی رأیناها ، انیته بالنون وکذا فی‌النسخ التی قام علیهاالتحقیق لطبع الشفاء فی‌القاهرة بمناسبة ذکری‌الألفیة للشیخ‌الرئیس .

(۲) کتاب‌الشفا ط القاهرة الهیات ۱۳۸۰ ه ق ص ۳ کتاب شفا ص۲ط طهران ۱۲۸۲ه.

(۳) شفا ط ق ه ص ۳ شفا ط ع طهران ص ۲ .

(٤) ط ق ص ۳ طط ص ۲ .

(۵) شفا ط ق ه ص ٤ طگ طهران ص ۲ ، ۳ .

(٦) وما ذکره‌المحشی بقوله: وتفسیره : بحصول‌الأمر الذی . . لاینطبق . . . لیس علی ماینبغی ، لأن‌النفس عند اتصالها بالعقل الفعال تصیرمن‌حزب‌الملائکه وتدخل فی‌جمع‌الصور العاریة عن‌المواد وبالأخرة یدخل فی‌حزب‌الملائکة‌المقربین فیصیر عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی فیرتسم فی نفسه هیئة‌الوجود علی ماهی علیها (ج‌ل) .

قوله: «بانّها اعمالنا» انها بفتح الهمزة او بکسرها یعنی وجودها[1] .

قوله: «فی کیفیّة عمَل او کیفیّة[2] مبدء عمل . . .» لعل المراد بمبدء العمل، الملکات التی تصیر مبادی للاعمال . و یحتمل ان یکون المراد ، الآلات والأدوات التی یتوقف علیها بعض الأعمال ، فانّها مباد بوجه ما .

قوله: «یطلب فیها اولا استکمال القوة النّظریة . . .» الطالب للإستکمال ، هو الانسان او النفس . والمراد بقوله: «اولاً . . .» ابتداء ، کما هو الظاهر ، او اولاً و بالذات، و بقوله ثانیاً ، مقابل اولاً ؛ و کل علم یحصل للقوة النّظریة یحصل لها به کمال ما . والمقصود انّ الفلسفة العملیّة هی التی یطلب فیها نفس الانسان استکمال القوة النظریة بحصول العلوم المذکورة . یعنی بطلب الجهة الخاصّة من کمالها اولا لیحصل ثانیاً من العلوم الخاصة المذکورة استکمال القوة العملیّة و قوله: یحصل. بالتّخفیف، اوبالتّشدید. والّذی یلزم من ظاهر الکلام المذکور، ان یکون کمال القوة العملیة غایة للعلوم الخاصّة المذکورة ، او لبعض جهات کمال القوة النظریّة ، و لا فساد فی ذلك و ان قلنا ان القوة النظریة اکمل من القوة العملیة .

قال بعض الفضلاء[3] رحمه الله تعالی: «کون هذه العلوم کمالا للقوة النظریّة محل تأمل بوجهین، احدهما: ان کل ما یعلم لیعمل به یکون غایته نفس العمل . و غایة غایته ههنا حصول ملکة العدالة للنفس ، و هی امر عدمیٌ ، والمطلوب فیه امران ، الأول: عدم انفعال النفس عن مقتضیات القوة الشهویة و الغضبیة و الوهمیّة ، لئلا یزاحم العقل النظری فی تحصیل کمالاته ؛

والثانی: حصول هیئة استعلائیّة للنّفس علی البدن و قواها ، لیستعملها علی وفق المصلحة فی طریق الهدایة و اصابة الحق ، فالاول لکونه عدمیاً لایکون کمالا للشیء و ان کان نافعاً و الثانی کمال للقوة العملیة لا للقوة النّظریّة .

---

(۱) شفا ق قاهره ص ۲ وطبع تهران ص ۲ ، ۳ .

(۲) شفا ط قاهره ص ۳ ، طهران ۲ ، ۳ .

(۳) مراده (قده) من بعض الفضلاء ، هو الحکیم النحریر صدر المتألهین ، قال نوّر الله ضریحه وقدس الله لطیفه فی تعالیقه المبارکة علی الشفاء (ط طهران ، ص ۲ ، ۳ ، ٤).

و ثانیهما انه یلزم علی ما ذکره استکمال العالی لاجل السافل خدمة له و ان یکون کمال السافل غایة لکمال العالی» انتهی.

قوله: «کل ما یعلم [1] لیعمل به یکون غایته نفس العمل . . .» ان اراد ان کل علم یتعلق بالعمل غایته منحصرة فی العمل ممنوع و ان اراد غیر ذلک لا ینفع.

و قوله: «و هی [2] امر عدمی . . .» ممنوع لأن الملکة کیفیّة موجودة و ما ذکره فی وجه التأمّل ثانیاً یظهر جوابه مما ذکرنا فی تفسیر المتن.

قوله: «الاشارة [3] جرت فی کتاب البرهان من المنطق . . .» حیث قال فی سابع ثانیة البرهان: و اما الذی عمومه عموم الموجود و الواحد، فلایجوز ان یکون العلم بالاشیاء التی تحته جزءً من علمه، لأنها لیست ذاتیة له علی احد وجهی الذاتی، فلا العامّ یؤخذ فی حد الخاص، و لا بالعکس. بل یجب ان یکون العلوم الجزئیّة لیست اجزاء منه

و لأن الموجود والواحد عامّان لجمیع الموضوعات، فیجب ان یکون سائر العلوم تحت العلم الناظر فیهما. و لأنه لاموضوع اعمّ منهما، فلا یجوز ان یکون العلم الناظر فیهما تحت علم آخر. ولأن مالیس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو لجمیع الوجود المعلول، فلا یجوز ان یکون النظر فیه فی علم من العلوم الجزئیّة، و لا یجوز ان یکون بنفسه موضوع علم جزئی، لأنه یقتضی نسبة الی کل موجود، ولاهو موضوع العلم الکلی العام لانه لیس امراً کلیّاً عامّاً، فیجب ان یکون العلم به جزءً من هذا العلم.

و لانا وضعنا ان من مبادی العلوم مالیس بینا بنفسه، فیجب ان یبین فی علم آخر، اما جزئی مثاله، او اعمّ منه. فینتهی لامحالة الی اعم العلوم فیجب ان یکون مبادی سائر العلوم، یتّضح فی هذا العلم. فلذلك كان یکون جمیع العلوم یبرهن علی قضایا شرطیة متّصلة انّه مثلاً: ان کان الدائرة موجودة، فالمثلّث الفلانی کذا، او المثلّث موجود، فاذا صیر الی الحکمة الاولی تبین وجود المقدم، فبرهن ان المبدء کالدائرة مثلاً موجود، فحینئذ یتمّ برهان ان

(۱) والقائل صدرالحکما علی مانقله (ب) ای صدرالمتألهین.

(۲) ای صدرالمتألهین.

(۳) شفا ط ق ه ص ۵، ططص ۲، ۳.

ما يتلوه موجود ، فكان عاماً من الجزئيّة ، لم يبرهن على غير شرطى» انتهى .

قوله : «و ليس[1] و لافى شىء منهما اثبات الإله تعالى . . .» يعنى ليس فى شىء من مسائل تلك العلوم مسألة يكون فيها اثبات وجود الإله تعالى ، لأن ذلك لوكان انما يتصور على وجوه : منها ، ان يقال بعض الموجود اله و ليس هذا من مسائل بعض تلك العلوم اذليس محمول المسألة من العوارض الذاتيه لشىء من موضوعات تلك العلوم ، و لايوجد ايضاً فى موضوعها ما يعتبر فى موضوعات مسائل تلك العلوم اويقال كل موجود اما واجب اوينتهى الى الواجب ، و ذلك بناء على ان الكاية معتبرة فى المسائل البرهانية . اويقال كل ماهية وجودها زائدة عليها ، محتاجة فى وجوه الى الواجب . و منها ، ان يقال: الإله تعالى موجود ؛ و هذه الوجوه كالسابق فى الحكم ، و وجهه يستفاد من الحكم المذكور فى الوجه السابق .

و قال بعض الفضلاء[2] فى هذا المقام : «و فيه نظر ، لأن الطبيعيين يبحثون عن اثبات الإله جلّ ذكره ــ من طريق الحركة ، و انه لابد ان ينتهى المتحركات الى محرك غير متحرك غير متناهى القوة دفعاً للدور والتّسلسل . . .» و بما ذكرنا فى تفسير كلام الشيخ يندفع هذا السؤال ، لأن هذه المسألة ان اخذت على وجه يكون مسألة طبيعيّة ، لا يكون فيها اثبات الإله تعالى بالفعل ، و ان كان ذلك بالقوة لم يقدح فى العرض ثم قال هذا الفاضل فى الجواب : ان المراد ان اثبات الإله تعالى بحسب وجوده فى نفسه ليس مطلوباً فى غير هذا العلم ، وانما يبحث الطبيعى عن اثبات مبدء للحركة غير متناه قوة التأثير ليس بجسم و لا جسمانيّ . لأنه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك ، و عن مبدء حركة الغير المتناهيه ، فليس مطلوبه اثبات وجوده فى نفسه ، بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك ، فاين هذا المطلوب من ذاك ؟ و ان لزمه بالعرض من جهة ان وجوده الشىء لغيره ، يستلزم وجوده فى نفسه ، و هذا اولى فى الاعتذار من الذى سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب فى نفسه ليس مطلوباً فى شىء من العلوم الا هذا العلم» انتهى (كلام صدر الحكماء الالهيين فى

(١) شفا ط ق‌ه ص ٦ ، ش طط‌ه ص ٤ .

(٢) صدر المتألهين حواشى شفا ط طهران ص ٤ ، ٤ .

تعالیقه المبارکة)

و قال بعض‌الاعلام ـ ایّده‌الله ـ فیه[1] نظر ، اما فی‌السؤال فلأن اثبات ان المتحرکات لا بدلها من‌الانتهاء الی محرك غیر متناه التأثیر لیس من اثبات الإله تعالی فی شیء ، اذلا بدان یکون معنی مأخوذاً فی‌الاله تعالی‌من وجوب‌الوجود، او کونه خالقاً للممکنات کلها او مایشبه ذلك ، و ظاهر ان شیئاً من ذلك لایثبت فی‌البحث‌المذکور ، و کون ذلك المحرك منحصراً فی‌الواقع فی‌الإله تعالی غیر مجدٍ . .» .انتهی .

والمذکور فی الشفاء فی‌الطّبیعیّات : هیهنا محرك اول غیر متحرك . و لعل المراد بالاول مالاعلّة له ، و کان لفظ الاول سقط من کلام السائل ، لکن‌الاولی للسائل ان یتمسّك‌بما ذکره الشیخ فی‌الطّبیعیّات فی فصل فی انه لیس للحرکة والزمان شیء یتقدم علیهما الاذات‌الباری تعالی . . . الی ان قال : و ان ذات الباری هو قبل کل شیء» ثم قال بعض الاعلام بعدالکلام السابق : «و اما فی الجواب ، فلان المطلوب فی الإلهی ایضاً لیس اثبات الوجود فی نفسه للواجب تعالی ، بان یکون المسألة ان الواجب موجود ، بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود ، بان یکون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً علی‌ما سیجیء مفصلا و حینئذ لافرق بین‌البحث‌الطبیعی و الإلهی ، اذفی کل منهما لایکون المطلوب بالذات اثبات الوجود للواجب ، لکن یلزم بالعرض . و یمکن ان یقال : ان فی‌الإلهی و ان کان بحسب ظاهرالمسألة ان الموجود واجب ، بناءً علی ان موضوع‌العلم، الموجود ، و لابد ان یکون الأمر کذلك علی ماسیظهر مشروحاً ، لکن لاشك ان الغرض الاصلی اثبات الوجود للواجب ، بخلاف‌البحث الطبیعی ، لأن‌الفرض الاصلی منه لیس اثبات الوجود للواجب فی‌نفسه . . .» انتهی .

و عندی ان هذا الاعتراض مناقشة لفظیة لان الذی یظهر من کلام المجیب ان الذی لیس من وظیفة غیر هذا العلم اثبات الإله تعالی بحسب وجوده فی‌نفسه و هذا کما یصدق علی قولنا : الإله موجود ، یصدق علی قولنا بعض الموجوداله،

---

(۱) مراده(قده) من‌بعض‌الأعلام معاصره النحریرالفاضل الخونساری المعروف‌عندالفقها بالمحقق الخوانساری (آقا حسین) فی حواشیه علی‌الشفاء .

وكذا قوله : اثبات وجوده فی‌نفسه . . .

ثم قال «ايّده‌الله تعالی»: لايخفی ما فی قوله : من جهة انّ وجود الشیء‌لغيره يستلزم وجوده فی‌نفسه، لأن‌ثبوت‌الشیء‌للشیء لايستلزم ثبوت الثابت. فالصواب ان يقال : ان‌كون‌المتحرك ذا مبدا ، يستلزم وجودالمبدء فی‌نفسه» انتهی .

و يمكن ان يقال : ليس مقصوده من قوله : وجود الشیء لغيره . ، ثبوت‌الصّفة للموصوف ، بل‌المراد ان كون الشیء متعلقاً بشیء‌يستلزم وجودالمتعلق ، كما اذا قيل زيد له غلام حسن . فقال قائل كون غلام حسن لزيد يستلزم وجودالغلام، فرجع الكلام الی ما استصوبه .

و ان شئت قلت : اذا قيل المتحرك له مبدء فانّ كون له مبدء صفة من‌مقولة الاضافة ، فلابّد من ثبوت اضافة اخری ، و هوالكون مبدء للشّیء ، والكون مبدء للشیء يستلزم وجودالمبدء الّذی هو المضاف المشهوری ، و يكون المرادبقوله: وجودالشیء لغيره كون الشیء منسوباً و مضافاً الی غيره .

قوله: «ولايجوزان[1] يكون ذلك . . .» يعنی لايجوز البحث عن اثبات الإله‌فی غير هذا العلم و كان تامّة .

قوله : «لاصول[2] . . .» اللام للتعليل ، و ليست للصّلة للتّأمل ، اذالظّاهر ان التأمل لايتعدی باللّام . والمراد من الاصول ان المطلوب فی كل علم‌اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ، و ان العرض الذاتی ما يلحق الشیء لذاته ، او لما يساويه ، و ان موضوع المسألةاما نفس موضوع العام ، و اما نوع منه ، و و اما عرض ذاتیّ له الی غير ذلك .

قوله : «ويكون البحث عنه من وجهين . . .» لما انتهی الكلام الی ثبوت ان البحث عن وجود الباری فی هذا العلم ، ذكر ان البحث عن‌الباری فی‌هذا العلم ليس مختصّاً بالبحث عن وجوده فقط ، بل كمايشمل البحث عن جهة وجوده يشمل‌البحث‌عن‌صفاته‌ايضاً ، حتی لايتوهم الإختصاص ، و مع ذلك فيه فايدة اخری ، و هو ان‌الشيخ تصدی للاحتجاج علی ان الموضوع لهذا العام ليس انيّة

---

(١) ش ط ق ه ص ٦ ، طط ه ص ٤ .

(٢) ط ق ه ص ٦ ، طط ه ص ٤ .

الله تعالی ، یعنی وجوده بان موضوع کل علم هو امر مسلّم الوجود فی ذلک العلم، و بین ان وجود الواجب انّما یثبت فی هذا العلم دون غیره ، فلایکون وجوده مسلّماً فی هذا العلم ، و کان اللازم علیه ان یثبت ان اثبات وجود الوجود مختص بهذا العام ، حتی یثبت ان الإنیّة لیست موضوعة لهذا العلم ، لمالم یکن للواجب وجود زائد علی انیته التی هی عین ذاته ، فاذا ثبت ان البحث عن وجوده مختص بهذا العلم ، ثبت ان البحث عن وجودانیّته مختص بهذا العلم ، لکن اراد سدّ سبیل و هم الواهم من جهة اخری . فقال هذا الکلام و یستفاد منه ان وجود الواجب اما ان یکون عین انیّته املا ؟ ویثبت المطلوب علی الاول و علی الثانی ایضاً حیث ان البحث عن صفات الواجب ایضاً مختص بهذا العلم . فما ذکره بعض الاعلام ایّده الله تعالی ان هذا حشو فی البین و لامحصّل له و استصوب اسقاطه من البین غیر مستقیم عندی .

قوله «و سنبیّن لك ایضاً عن قریب (الی آخره) عن بعض العلماء[٢] انّه قال ترآی علیه ایرادان ظاهران اولهما ، ان موضوع هذا العلم الموجود کماسنقرره فمالم یعلم کونه موجوداً لم یکن البحث عنه فی ذلک العلم .

و ثانیهما . ان البحث عن وجوده بحث عن کونه داخلاً فی موضوع الفنّ ، و مثل ذلک لایکون من مسائله . قال و بعض المعاصرین اجاب عنهما بان البحث عن وجوده انما هو لحمله علی الموجود المطلق بمعنی ان بعض الموجود واجب .

و اقول : لیس شیء من الإیرادین بشیء ، لالما اورده من الجواب ، فانه غیر صواب . والصواب ان مسائل العلوم سیّما البرهانیّة یجب ان یکون کلّیة ضروریة کما تقدم فی کتاب البرهان ، بل بماقرّرنا و حرّرنا فی ریاض الرضوان[٣] فانا اوضحنا فیها ان اثبات الواجب من تقاسیم الوجود و دلائل اثباته تعالی مع ثبوت الممکنات تفید صحة تقسیم الوجود الی الواجب والممکن ، فکانه قیل : ان الموجود منقسم

---

(١) ش ط ق هـ ص ٦ ، ط ط هـ ص ٤ ، ٥ .

(٢) غیاث الدین منصور .

(٣) ریاض الرضوان مما الفه الحکیم الاعظم المنصور من ملکوت السماء

الی الواجب والممکن ، و کل موجود اما واجب او ممکن . و لایخفی ان دلائل اثباته تعالی معظهور ثبوت الممکنات یفید صحة تقسیم الموجود الی الواجب والممکن وبهذا یندفع هذاوایرادآخر اقوی مما مضی و هو انّه لایجوزان یکون موضوع هذا العام محمول المسألة . . .»

و اعترض علیه بعض الاعلام[1] «ایده‌الله تعالی» بوجوه : منها : ان ماذکره انه تقرر فی‌البرهان ان مسائل العلوم لابد ان یکون کلیة ضروریّة فهو خلاف الواقع ، بل‌الشیخ صرّح‌بان المسالة یمکن ان یکون‌جزئیّة ؛ نعم لا یمکن ان تکون شخصیة ، والضروریّة ایضاً غیر ضروریّة ، بل‌یفهم من‌کلام الشیخ ان المبرهن ینتج الضروری من الضروری ؛ و غیرالضروری من غیرالضروری».

و ما ذکره من انه یفهم من‌کلام‌الشیخ لایحضرنی و لااتذکّره .

و منها ، ان ما ذکره من اثبات الواجب من تقاسیم الوجود ان اراد انّه لیس من مسائل العلم ، فبطلانه ظاهر ، و ان اراد انّه من المسائل و حاصله تقسیم الوجود الی الواجب والممکن بعدثبوت الممکن ، لتکون المسألة ان‌الموجود منقسم الی الواجب والممکن ، فهذه القضیّة طبیعیّة ، و هو ینافی ماذکره من انّ المسالة لابدّ ان تکون کلیّة . و لو قیل : حاصله انّ کلّ موجود اما واجب او ممکن ، کما یشعر به سیاق کلامه ، ففیه ان هذاتردید . و ظاهر ان من هذاالتردید لایلزم اثبات الواجب ، فلابدّ بالآخرة من ان یرجع الأمر الی ماقاله المجیب المذکور . . .» .

و لعل غرضه ان فی مبادی الفصول و المباحث البرهانیة قد یکون تقسیمات قد تعلق الفرض العلمی بها ، و باقامة البرهان علیها . ولا یسمّی ذلک مسألة بحسب الإصطلاح ، فلوالتزام ان اثبات الواجب من‌هذاالقبیل ، کان ابطاله لایخلو عن‌اشکال ولایتوجه الیه النظر .

و اما قوله کل موجود فهو اما واجب او ممکن . . . فلعل مراده بالممکن المحتاج الی‌الواجب ، او اخذ فی معناه هذا ، او قیّده بذلک ، فسقط من قلم

---

(۱) وهوالفاضل‌الکامل فی‌الفلسفة والمحقق‌النحریر فی‌الفقه والأصول .

النّاسخ ، و حینئذ یصح و یلزم من هذا الظاهر اثبات الواجب .

و منها ، تجویز ارجاع کلام المجیب بما ذکره و عندی فیه بعد شدید .

و منها ، ان الایراد الآخرالّذی ذکر انه اقوی مما مضی لیس لعدم الجواز المدعی فیه‌وجه بحسب الظاهر سوی ماذکر فی‌الایراد الاول او الثانی ، فلیس علی هـذاایراداً علیحدة فضلاً عن ان یکون اقوی منها . . .»

و فیه ، ان تعلیل عدم الجواز فی‌الوجه الاخیر ان محمول المسائل یشترط فیه ان لایکون نفس موضوع العلم ، و هیهنا لیس کذلک ، و لیس المـذکور فی الإیرادین هذا .

قوله : «اذ قدتبیّن لك من‌حال[1] هذا العام. . . » عن بعض العلماء انّه‌یترآی علی هذا فی‌بادی النّظر ایراد ، و هو انّه : ان اراد بالبحث عن المفارقات‌جعل المفارقات موضوعة و اثبات العوارض الذاتیة لهـا علی ما هوالمشهور عند الجمهـور من معنی‌البحث عن شـیء ، لـم یکن المطلوب لازماً والّلازم خـلاف المـدعی ، و ان ارادبالبحث عنها اثبات وجودها ، کما یشعر به قوله : ان البحث عن وجوده (الی آخره) ظهر مـالایناسب ، لان‌المحصّل حینئذ ان اثبات وجوده لایکون الا فی هذا العلم ، لانه مفارق ، و قد اثبت فی‌الطّبیعی انّه موجود مفارق، و هذا کماتری .

و اعترض علیه بعض‌الأعلام‌بانّه لایلزم ان یؤخذ فی‌المقدمة الاخیرةالوجود حتی یصیرالکلام غیر مناسب ، بل یکفی ان یقال ان فی هذا العلم یبحث عن‌وجود المفارق و قدلاح من‌الطّبیعی[2] ان الإلـه تعالی‌مفارق ، فیکون البحث عن وجوده فی هذاالعام ، و علی هذالایکون غیر مناسب اصلا . علی انّه لواخذالوجود ایضاً لما کان فیه محذورر ، لانّه سیعتذر الشیخ عن وقوع هذا البحث فی‌الطبیعی ، و انه بالعرض ، فلایضـّر ما هوالمقصود . . .» ، و هو متّجه .

قوله : «کلها ممکن . . .» بالجـّر تأکیداً للموجودات ، و بالـّرفع ـ تـأکیداً للأسباب ، و قوله اربعتها بالرفع .

قـوله : «لا واحد[1] منها . . . » و فـی بعض النسخ : الا والصحیح‌الاول ،

---

(۱) ش ط ق ه ص ۷ ، ط ه ص ۵ .
(۲) شفا ط قاهره ص ۷ ط گ طهران ص ۵ .

ینافی الباقی. قوله لکن النظر فی الاسباب کلّها ، من غیر تخصیص . و قوله بما هی کل واحد من الاربعة . و قوله من جهة انّ هذا فاعل ، و معنی قوله : لاواحد منها ،ای لاواحد بخصوصه ـ من الاربعة ، ای واحد کان و وجه . قوله : الذی لایمکن القول به ، انّه لامجال لتوهم کون خصوص واحد منها موضوعاً سوی الإله تعالی شأنه من حیث الإنیّة ، و قد ابطله . و یحتمل ان یکون المراد بقوله : لاواحد منها الّذی لایمکن ،الإله من حیث الانیّة، فانّه قد ابطله ، لاکونه موضوعاً من جهة اخری .

قوله : مثل[1] الکلی و الجزئی و القوة (الی آخره) لانها لاتعرض للاسباب من جهة کونها اسباباً و معذلك لاتختص بالاسباب بل تعرض لغیرها ایضاً .

قوله : «ثم من البیّن[2] الواضح . . .» دلیل ثان علی ان لیس الموضوع لهذا العلم ، الاسباب من حیث هی اسباب ، هی اسباب ، والفرق بینه و بین السابق ، ان حاصل السابق ان هذا العلم علی الوجه الّذی رتبه القوم ، و دونوه؛ یبحث فیه عن الامور الّتی لیست اعراضاً ذاتیّة للاسباب من حیث هی اسباب ، فلایکون موضوع العلم الاسباب من هذه الجهة . و حاصل الثانی لیس فیه تعرض بانهم یبحثون عن الأمور المذکورة فی هذا العلم ، بل حاصله : ان مثل الکلی و اخواته فی نفسها بحیث یجب البحث عنها ، و لیست من الاعراض الخاصة بموضوعات علوم اخری ، حتی یبحث عنها فیها ، فیجب ان یبحث عنها فی هذا العلم .

و بعض الفضلاء[3] جعل هذا الکلام دلیلا ثانیاً ، و قرّره بوجهین ، مرجع واحد منهما الی الوجه الاول الذی ذکره الشیخ ، و واحد الی الثالث .

و بعض الأعلام[4] «ایّده الله» نقل الوجهین المذکورین عن الفاضل المذکور و اعترض علیه بما ذکر . ثم قال : والصواب ان هذا لیس وجهاً ثانیاً ، بل هو من هو من تتمّة الوجه الاول و الغرض دفع سؤال یورد علیه اما بان البحث عن

---

(۱) ش ط ق هـ ص ۷ ، ط هـ ص ۸ ط گ طهران ص ۵ .

(۲) شفا ط گ طهران ص ۵ ، ۶ ط ق هـ ص ۸ .

(۳) یعنی صدر المتألهین .

(۴) آقا حسین خوانساری .

الکلی والجزئی و نحوهما لعله لایکون علی وجه لایکون مختصاً بالاسباب القصوی ، و لاتکون الامور المذکورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتیّة لها ، بل تکون علی وجه تصیر الامور المذکورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتیّة للأسباب القصوی .

و دفعه ، بانانعلم ان البحث عنها لیس علی وجه الاختصاص ، بل من حیث هی فی انفسها و اما بان البحث عن الامور المذکورة لعلّه یکون فی‌هذاالعلم علی سبیل الاستطراد و التبع ، فلایلزم ان یکون من‌الأعراض الذاتیّة لموضوع هذا العلم .

و دفعه بانانعلم ان تلك الأمور لابد من البحث عنها ، و لیس محله سوی هذا ، فلامجال للقول بکون البحث عنها فی هذا العلم استطراداً و تبعاً . قال و علی هذا یکون ما ذکره الشیخ وجهین لا وجوها ، والامر فیه سهل ، اذا طلاق الجمیع علی ما فوق‌الواحد لیس بعزیز سیما فی‌کتب الحکمة» انتهی .

والوجه عندی ما ذکرته من‌التوجیه و ماذکره لایصفو عن‌التکلیف فتدبر . و اماالحس فلایؤدی الا الی‌الموافاة ، یعنی لایتوهم انا اذا رأینا ان الإسهال وقع عقیب شرب السقمونیا مثلا ، علمنا ان شربه سبب للاسهال ، لأن الحس لایدرك الاالموافقة والمصاحبة ، لا السّببیّة و العلیّة .

قوله : «فغیر متأکد علی[1] ما علمت. . . » اشارة الی ما ذکره فی کتاب البرهان : التجربة لایفیدالیقین الا اذاحصل قیاس یقینی . و حاصله انّه اذا شاهدنا کثیراً ، وقوع الاسهال عقیب شرب المسهل ، و نحن نعلم بدیهة ان الاتفاق لایکون کثیرالوقوع ، بل الأمورالموجودة فی‌الاکثر انما یکون طبیعیة او اختیاریّة البتة ، فیترتب قیاساً ، ینتجان شرب السقمونیا سبب للاسهال .

قوله : و لیس[2] اذا کان قریباً عندالعقل (الی آخره) قال بعض الاعلام قد حکم فی‌الاشارات ان‌الحکم بان الحادث لابد له من سبب بیّن ، حیث قال :

---

(١) ش ط ق ه ص ٨ طط گ ص ٦ ، ٧ .
(٢) شفا ط قاهره ص ٨ ط طهران ص ٦ ، ٧ .

تنبیه و اشارة .

کل شیء لم یکن ثم کان فبیّن فی‌العقل الاول ان ترجح احد طرفی امکانه صار اولی بشیء و بسبب ، و ان کان قد یمکن للعقل ان یعرض عن هذا البیّن و یفرع الی ضروب اخری من البیان . و هذا مناف لماذکروه هیهنا حیث قال: ان‌هذا الحکم لیس بیّنا» انتهی

والظاهر عندی انه لامنافاة بین‌الکلامین ، لأن المراد بما ذکر فی الاشارات ان کل ما لم‌یکن (یعنی بحسب‌ذاته ونفسه)ثم کان ، فهوبسبب. فالمرادبموضوع القضیّة فیه ،الممکن ، بقرینة قوله: احد طرفی امکانه . و قرینته‌ان هذاالکلام مسوق لبیان ــ ان الشیء مالم یجب لم یوجد ــ من غیر غرض یقتضی اختصاص هذاالحکم بالحادثات .

و اما غرضه بماذکر سابقاً علیه ، ان کل ممکن حادث ذاتی ، لأن ما بالذات متقدم علی ما بالغیر فکل ممکن قبل وجوده اما معدوم ، او لیس بموجود ، وبعد ذلك عبرعن الممکن بمالم یکن ثم کان ، و مقصوده ان کل ممکن اذا علم انه ممکن ، فبیّن فی‌العقل الی آخر ماذکره .

و هیهنا غرضه من‌الحادثات اما الحادثات بحسب الذات ، یعنی الممکنات بحسب الواقع حین لم یعلم کونها ممکنات ، و اما الحادثات الزمانیّة ، وکیفما کان فانه یعلم کونها محتاجة الی السبب ببیان ان کل موجود اما واجب بالذات ، و حیث ثبت بالبرهان ان الواجب بالذات واحد لایمکن ان تکون تلك الحادثات جمیعاً واجبات بذاتها ، فثبت امکانها و یختص بما ثبت کونه‌حادثاً زمانیاً انّه لایمکن ان یکون واجباً لان الواجب بالذات لایمکن عدمه

ثم قال بعض‌الأعلام[1] : و لعل‌الصواب ما فی‌الإشارات لقضاءالعقل بدیهة بذلك ، ثم علی‌تقدیر تسلیم انّه لیس بدیهیاً ، لاادری انّه ماالبیان‌البرهانی لا ثبات‌السببیّة و المسببیة بین‌الاشیاء الذی‌یدعی‌الشیخ انّه لابد منه و انه فی هذا العلم او فی هذا الکتاب لم یتعرض له اصلاً ، بل لم یزد فی مقام بیان ان الممکن محتاج الی العلة علی دعوی البداهة علی ما ذکرنا . انتهی

---

(۱) وهوالعالم‌النحریر الخوانساری فی حواشیه علی کتاب‌الشفاء .

و انت خبیر بجواب هذا الکلام ان احطت خبراً مما ذکرنا .

ثمّ قال : فان کان البیان البرهانی هوالتمثیل لکفتّی المیزان المتساویین و نحوه‌علی ما ذکره المحقّق الطوسی فی شرحه للاشارات ، ففیه اولاً : ان المیزان‌ایضاً فی‌کفتیه‌الاشیاء الاخری ، اذلیس فیه الامشاهدةالحس انه لایترجح اخدی کفّتیه علی اخری مع التساوی ، و یترجح بعد انضمام شیء الیه .

وقد حکم بان الحس لایؤدی الا الی الموافاة و المصاحبة الإتفاقیّة واما السببیّة و العلاقة الداتیّة فلا .

و ثانیاً انه اذا حکم‌العقل بدیهة فی‌المیزان بالسببیّة ، فقد ظهر ان وجود سببیّة و مسبّبیة فی‌الجملة من البدیهیات ، فکیف یحکم‌الشیخ بانه لیس بدیهیاً مطلقا ، الا ان یقال : مراده ان الحکم العامّ بالسببیّة و المسببیّةنظری محتاج الی البرهان ، لاالحکم مطلقا . لکن هذا مع بُعده عن العبارةیرد علیه‌ان الحکم البدیهی الجزئیّ فی‌المیزان کیف یمکن ان یصیر سبباً للحکم الکلی» انتهی .

و قد ذکرنا ان لیس‌مقصود الشیخ ان حاجة‌الممکن الی السبب نظری ، ولو سلمنا ذلك و ان برهانه نحو ما ذکره المحقق ، کان توجیهه انّا شاهدناکثیراً ان احدکفّتی المیزان لایترجّح‌الابترجیح، و لم نشاهد ابداً رجحانه بغیرذلك‌وقد علمنا ان الامورالاکثریّة لایکون اتفاقیاً ، فعلمناان ذلك امر سببی بقیاس‌یتحصل مما ذکرنا .

ثمّ قال : و یمکن ان یکون مراد الشیخ هیهنا من ان هذا الحکم ، ای الحادث له سبب یحتاج الی البرهان ، هو انّه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لایمکن الحکم بان له سبباً ، اذ یجوز فی بادی الرای ان یکون وجوده من ذاته . فلابد من تألیف قیاس هو : ان وجوده لو کان من ذاته ، لکان واجب الوجود ، و اذا کان واجب الوجود کان یجب ان یکون موجوداً دائماً ، فلما کان معدوماًوقتاً ما ظهر انّه لیس بواجب الوجود ، و انّه ممکن . و اذا کان ممکناً و لم یکن وجوده من ذاته فتخصیص الوجود و تمیزه من‌العدم حینئذ بامر غیر ذاته ضرورة» انتهی .

و هذا توجیه لماذکره الشیخ هیهنا ، و لیس فیه تعرض لرفع المنافاة

بين الكلامين ، و هذا مناف لما ذكره سابقاً من استصواب دعوى البديهة المذكوره فی‌الاشارات .

قوله : «فبيّن . . . » بصيغة[۱] الفعل المجهول و فيه ذكر لابطال الشقّ الثالث من الشقوق التى ذكرها فى اول البحث ، و هو ان يكون البحث عن الاسباب من حيث خصوص كل واحد واحد ، بان ذلك ايضاً قد تبيّن فساده بما ذكر فى الشق السابق ، لأن البحث عن كل واحد من العلل بخصوصها يتوقف على اثبات وجودها و هو فى هذا العلم ، فيلزم محذور طلب وجود موضوع العلم فيه .

قوله : «باعتبار قد علمته» قال بعض الفضلاء : «هو ان لايكون للكلى اعتبار صفة بحسبها يفتقر ملاحظة الجزئيات اولا ، ككون الكلى جنساً او نوعاً ، فانّ كون الكلى كالحيوان مثلا جنساً بالمعنى المنطقى ، يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق ، لا من حيث كونها ذوات جنس ، فان ذلك المعنى لا يمكن تعقّله فى الجزئيات الا مع تعقل مضايفه فى الكلى ، و هو كونه جنساً ، و انما المقدم تعقله على تعقل الكلى من جهة هذا الإعتبار هى ذوات الجزئيات ، لا وصفها كما حقق فى مقامه[۲]» انتهى .

و يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره فى كتاب البرهان ان الكليات الجنسيه اعرف عندالعقل من الكليات النّوعيّة و ان كانت الجزئيات المحسوسة سابقة فی‌الملاحظة .

قوله : «فيجب اذن ان يكون[۳] الموضوع الاول . . . » اذا كان المبحوث عنه الاسباب من حيث كونها موجودة ففيــه وجهان، احدهما : ان يكون الموضوع الاسباب من حيث‌الوجود . و ثانيهما ان يكون الموضوع اصل الموجود ، و الأول قد ظهر بطلانه بما ذكر ، لأن السبب اذا كان موضوعاً او جزء موضوع لم يكن اثبات وجوده فى هذا العلم ، و اذا ثبت بطلان الاولّ بما ذكر ، ثبت الثانى ،

---

(۱) ش ط ق ﻫ ص ۸ ، ط ﻫ ص ۷ ، ۸ .

(۲) رجوع شود به حواشى ملاصدرا بر كتاب شفاچاپ ط ص ۹ .

(۳) ش ط ق ﻫ ص ۹ ، ط ﻫ ص ۹ ، ۱۰ .

فلایرد ان البحث عن شیء من جهة ، غیر مستلزم لکون الموضوع تلك الجهة ، فان الطبیعی یبحث عن الجسم من حیث الحرکة والسکون ، و لیس موضوعه تلك الجهة .

قوله : «فقد بان ایضاً[١] بطلان هــذا الظــّن . . .» ای : الظــّن بان موضوع هذاالعلم الاسباب القصوی، کما بین بطلان ظن من زعم ان موضوعه هو ذات‌الباری تعالی .

قوله: «هذا کماله[٢] و مطلوبه . . .» ای کمال‌العام الآلهی اصالة ، و مقصوده الاصلی .

قوله «فی تحصیل موضوع[٣] هذا العلم . . .» ذکر فی‌الفصل السابق من یظن کونه موضوعاً و حیث کان ذلك باطلاً عنده ابطله ، و جعل عنوان الفصل‌طلب موضوع الفلسفة من غیر تعرض للتحصیل ، و الفرض فی هذا الفصل تحصیل موضوع العام و تعیینه ، فجعل عنوان الفصل تحصیل موضوع العام .

قوله : «حتی[٤] تبین . . .» اذا تحصل ان موضوع العلم ماذا ؛ یعلم ان‌الفرض فی‌العام البحث عن العوارض الذاتیــّة لهذا الموضوع .

قوله : «والعلوم[٥] حتی تحت العلم طبیعی . . .» یعنی فروع العلم الطبیعی ابعد من ذلك ، یعنی ابعد من ان یکون موضوعه الجسم من جهة من‌الجهات الثلاثة .

قوله : «والعلوم[٦] التی تحت الریاضیات . . .» ای فروع الریاضی کعلم‌الجمع والتفریق و علــم الجبر و المقابلة من فــروع الحســاب ، و علم المساحة ، و علــم الحیل المحرکة ، و عام جرّالاثقال ، و علم الاوزان ، و علم المناظر ، و عام‌المرایا، وعلم نقل المیاه من فروع الهندسه ، و علم التقاویم من فروع الهیئة ، و علم

---

(١) ط ق ص٩ ، طهص ٦ ، ٧ .
(٢) قهص ١٠ طهص ٦ ، ٧ .
(٣) قهص ١٠ ، طه ص ٧ .
(٤) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٧ .
(٥) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٩ .
(٦) ق ه ص ١٠ ، ط ه ص ٩ ، ١٠ .

اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المهيجة لقوى النفس و دواعيها من فروع الموسيقى.

قوله : «اخص[1] من هذه‌الاوضاع...» ای من حیث‌الوجود و من جهة ما هو جوهرو من جهة ما هو مؤلف من هيولى و صورة.

قوله «موضوعه[2] المعانی المعقولة...» قال الشيخ فی التّعايقات : موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول. و شرح ذلك ان للشیء معقولات اولى كالجسم والحيوان و ما اشبههما ، و معقولات ثانية يستند الى هذه الاشياء كليّة او جزئيّة و شخصيّة ذاتيّة او عرضيّة و ما اشبههما ، و النظر فى اثبات هذه‌المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة ، فهى موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً ، فان نحو وجودها مطلقاً ثبت هناك ، و هو انها هل لهذا وجودام لا ؛ و ان كان فی‌الاعيان او فى النّفس ، بل بشرط آخر و هو ان يتوصّل منها من معلوم الى مجهول ، و اثبات[3] هذه الشريطة يتعلّق بعلم ما بعد الطّبيعة ، و هو ان يعلم ان الكلى قد يكون جنساً و قد يكون فصلاً و قد يكون نوعاً و قد يكون خاصّة و قد يكون عرضاً عاماً ، فاذا اثبت فى علم ما بعدالطبيعة‌الكلى الجنسى و الكلى النوعى ، صار الكلى حينئذ بهذا الشّرط موضوعاً لعلم المنطق ثمّ يعرض للكلىّ بعد ذلك من لوازمها و اعراضها الذاتيّة و الجهات[4] ، تثبت فى علم المنطق ، والجهات[5] ايضاً شرائط يصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق ، و هوان يعلم ان الكلى قد يكون واجباً او ممتنعاً او ممكناً ، فقد يصير بذلك الكلى موضوعاً للمنطق.

و اما تحديد هذه الاشياء و تحقيق ماهيّاتها ، فيكون فى علم المنطق لافى

---

(۱) ق ه ص ۱۰ ، ط ه ص ۹ ، ۱۰.
(۲) ق ه ص ۱۰ ، ط ه ص ۱۰.
(۳) ای توصل.
(٤) ای‌الحیثیات.
(۵) مواد ثلاثة.

علم مابعد الطبیعة ، کالحال فی تحدید موضوعات سائر العلوم ، و مثال[۱] المعقولات الثانیة فی علم الطبیعة الجسم ، فان اثباته تکون فی الفلسفة الاولی، و کذلك اثبات الخواص التی یصیر بها الجسم موضوعاً لعلم الطبیعة ، و هی الحرکة والتغیر یکون فیها ، و اما الاعراض التی یلزم بعدالحرکة والتّغیر ، فاثباتها فی علم ، فنسبة الجسم المطلق الی علم الطبیعة کنسبة المعقولات الثانیة الی علم المنطق ، و نسبة الحرکة والتغیر الی علم الطبیعة کنسبةالجهات والجنسیّة و النّوعیّة الی علم المنطق .

و اما تحدید الجسم والحرکة و تحقیق ماهیّاتهما ، فیصحّ ان یکون فی علم الطبیعة ، اذتحدید المبادی و الخواص التی یصیر بها المبادی موضوعة لعلم ، ما یکون الی صاحب ذلك العلم ان کان موضوع ذلك العلم مرکّباً .

و اما اثبات المبادی و الخواص التی بها یصیر المبادی موضوعة لذلك‌العلم فیکون الی علم آخر علی ما شرح فی البرهان فاثبات الجهات فی‌علم ما بعد الطبیعة و تحدیدها فی المنطق ، کما ان اثبات الحرکة فی الفلسفة الأولی و تحدیدها فی علم الطبیعة ، والموجب و السالب یثبت فی علم ما بعد الطبیعة فی باب الهو هو و الغیریّة ، فانه یوجد فیه کلیّاً و یصیر موضوعاً لعلم المنطق.

و اما انّه ای مقدمة یناقض ای مقدمة ، و غیر ذلك مماهذه سبیله ، ففی المنطق بالمعقولات الثانیه ، اعنی الکلیات الجنسیة ، والنوعیة ، و الواجبیة و و الممکنیة موضوع المنطق ، فالاولی اعنی الجنسیة و النوعیة والفصلیه و العرضیّة و الخاصیّة ینقع بها فی التّصوّر ، و الواجبیة و الممکنیّة وغیرها ینتفع بها فی التصدیق ، فهذه الکلیات لاعلی الاطلاق ،بل علی هذه الصّفات ، و هی من حیث یتوصل بها من معلوم الی مجهول هی موضوع المنطق .

و اما علی الاطلاق فلاینتفع بها فی علم ، و مثال ذلك الصوت المطلق‌لاینتفع به فی علم‌الموسیقی . فالمعقولات الثانیه علی نوعین ، مطلقه و مشروطة فیها شرط ما ، و یصیر بذلك‌الشرط موضوعاً لعلم المنطق » انتهی

---

(۱) ای نظیر .

قوله : «و لها الوجود العقلی الذی[1] لایتعلق بمـادة (الی آخـر) قد عرفت من موضوع المنطق مثل معنی الکلی و الکلی الجنسی والنوعی الی غیر ذلک ، و شیء منها لیس متعلقاً بمادة یعنی الهیولی ، ولهـا مادة غیرجسمانیة ، ان قصد بالمادة المحل ، و محل الکلیة مثلاً الطبیعة لابشرط شیء من جهة ما فکلام الشیخ مبنی علی التردید ، والشق الأول مبنی علی ارادة الهیولی من المادة ، و الثانی علی ارادة المحل المطلق منها .

وقال بعض الاعلام ایّده‌الله : الکلام یحتمل التقسیم و التردید ،اما الاول فبان یکون المراد المعقولات الثانیة وجودهـا العقلی امـا لایتعلق بمادة اصلاً ، و هو باعتبار وجودها فی العقل ، اذا لعقل لایطلق علیه المادة اصلاً .

و اما یتعلق بمادة غیر جسمانیّة ، و هو باعتبار وجودها فی النفوس ، لأن النفس قد یطلق علیها المادة باعتباران یراد بها ما فیه قوة شیء ، و فی النفس قوة العلوم ، فیکون مادة بالنسبة الیها . و اما الثانی فبان یکون المراد وجودها فی النفس فقط ، و التردید باعتبار اطلاق المادة علی النفس و عدمـه علی الإصطلاحین ، فعلـی الثانی لایکون وجـود المعقولات فی المـادة اصلاً و علـی الاول یکون فی مادة لکن لافی مادة جسمانیة» انتهی .

و اظن انّـه[2] متکلف والوجه عندی ما ذکرناه .

قوله : «ثمّ البحث[3] عن حال الجوهر بما هو موجود. (الی آخره) شروع فی الدلیل و المذکور من اول الفصل الی هنا تمهید مقدمة یحتاج الیها بعض مقدمات الدلیل، و هی تحقیق ان موضوعـات العلوم التی هی غیر الفاسفة ای شیء ، والمبحوث عنـه فیهـا ای شیء . و قولـه لیس البحث فی الطّبیعی عن الجسم مـن حیث الوجود و الجوهریّة اذ التی من الهیولی والصورة . . . ، تمهید لکون موضوعه الجسم من جهة خاصّة غیر تلک الجهات ، و لیس الفرض منه ان هذه ابحاث یحتاج الیها ، و کذا الکلام فی نظائر هذا القول .

---

(۱) ق ه ص ۱۱ ، ط ه ص ۱۰

(۲) ای ما نقله عن المحقق الخوانساری .

(۳) ق ه ص ۱۱ ، ط ه ص ۱۰ ، ۱۱ .

و حاصل الدليل ان هيهنا اشياء يحتاج الى البحث عنها كوجود الجواهر و جوهرية الجواهر و جوهرية الأجسام ، و وجود المقدار ، و العدد و وجود الامور التى ليست فى مادة كذات المبدء الأول و العقول والنفوس المجردة او فى مادة غير جسمانيّة ككمالات النفس ، و ليس البحث عن هذه الاشياء فىالعلوم المذكورة ، اذ قد ذكر فى المقدمة الممهدة[1] ان المبحوث عنه فىالعلوم المذكورة اى شىء هو ، ليس هذه الاشياء منها ، فهذه مقدمتان اشار الىالاولىمنهما بقوله : ثمّ البحث . . . (الى قوله) : و ليس يجب ان يكون...، و اشار الىاثانية منهما بقوله : و ليس يجب ان يكون . . . (الى قوله) : و لايجوز ان يوضع اها موضوع مشترك ، و ظهر من هاتين المقدّمتين ان الابحاثالمذكورة لابد اها من علم عليحدة ، و ظاهر انه ان يكون لذلك العلم جهة جامعة اهذه الابحاث ، اذ لايمكن ان يجعل كل بحث منها علماً براسه ، و لا يوجد موضوع مشترك اها الاالموجود ، فلابد ان يكون موضوع هذا العلم هوالموجود . و اشار الى هذا بقوله : ولا يجوزان يوضع لها الى آخر ماذكر .

و قال بعض الاعلام ــ ايّده‌الله ــ فى قوله : ثمّ البحث(الى آخره) : هذه مقدمة اخرى للدليل ، و حاصل الدليل ان هيهنا ابحاثاً لا يكون فىالعلمالطبيعى و الخلقى و التّعليمى و المنطق ، و هوالمقدمة التى ذكرها من‌الاول الفصل الى هنا ، و هذه ابحاثمما لابد منها ، و اذا لم‌يكن فىالعلوم المذكورة ، فلابد ان يكون لها علم آخر ، و هذا هوالذى ذكره من قوله : ثمّ البحث . . .(الىقوله): ولا يجوزان يوضع لها . . .»[2] انتهى .

و فيه انه اذا كان وجود ابحاث لايكون فىالعلوم المذكورة مقصوداً بماذكره فىالسابق على قوله : ثمّ البحث . . . كان قوله بعده : و ليس يجب ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات (الى آخر ماذكره) تكريراً مخلّطاً ، بل الوجه ماذكرناه.

قال بعض الفضلاء : لايبعد ان يكون هذا شروعاً فى منهج اخر فى تحقيق

---

(۱) موضوعات العلوم اى‌شىءهى .

(۲) والكلام منقول عن‌المحقق‌الخوانسارى فى‌تعليقاته على كتاب‌الشفاء على‌الشفاء .

موضوع الفاسفة الاولى واثبات انيتهـا فيمـا بين العلـوم، و المنهج سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سايرالعلوم الحكمـية ، و هى الطّـبيعيـّات و الخلقيات والرياضيات و المنطقيات ، و ان موضوعاتها جميعاً انّـما يثبت فى علمآخرهو فوقها ، و يتّم بادنى عناية لظهوران وجود تلك الموضوعات الكليـّة لابد انتكون مطالب فى علم هو فوق سائرالعلوم . و اما هذ المنهج فمن جهةان هيهنا امور۹ لابد مـن اثبات وجودها و ماهيـّاتها ، و لايقع بيان وجـودها و و ماهياتها الا فى علم هو غير تلك العلوم الجزئيـّة ، و هو علم لابد ان يكـون موضوعه اعـّم الاشياء ، و ما ذلك الا العلم الآلهى الذى موضوعه الموجود المطاق بما هو موجود مطلق»[۱] انتهى .

و اعترض عليـه بعض الأعـلام[۲] ب : ان الامور التـى ذكـر انـه لابـد مـن اثبات وجودها وماهيـّاتها ، وقد ذكرهاالشيخ فى هذاالمقام ، ليس الاموضوعات سائرالعلوم الحكميـّة سوى الجوهرالذى كانـّه اورده استطراداً ، و على هذا لايستقيم جعل هذا وجها غيرالوجه السابق .

و ايضاً العناية التى ذكرها ليست تامـّة ، اذ لايلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل علم هذهالعلوم فيه نفسه ، ان يكون فىعلم اعلى ، بل يجوز انيكون فىعلم آخر منها ، فلابدّ من التـّمسـك بما ذكره الشيخ آخراً من ان هـذه الابحاث ليس ممـا يتعلق بالمادة فلايمـكن ان يكون فى هذه العلوم ، فالصـّواب ماذكرنا» انتهى .

و يندفع اعتراضه الاول بان موضوعات سائرالعلوم الحكمية ليس الاالجسم من حيث الحركة والسكون ، واموراخصّ منه و هى موضوعات العلومالمندرجة تحتالعام الطبيعى والعـدد والمقدار ، و امور اخصّ منهما و موضوع العلوم الخلقيـّة و المنطقيـّة .

و مما ذكرها الشيخ فىهذا المقام البحث عن حال الجوهر بما هو موجود

---

(۱) حواشى ملاصدرا برشفا ص ۱۰ ، ۱۱ .

(۲) والمعترض هوالفاضل النحرير الآقا حسين الخوانسارى .

و جوهر ، و عن‌الجسم بما هو جوهر ، و عن‌الأمور الصوريّة التی ليست فی مادة . او هی فی مادة غير مادة الاجسام ، يعنی المبدء الاول والعقول و النفوس المجردة وكمالات النّفس ، و ليس شیء من‌ذلك من‌موضوعات العلوم‌المذكورة.

و يندفع اعتراضه الثانی بان حاصل ما ذكره فی توجيه‌الوجه الأول ان موضوعات سائرالعلوم الحكمية لابدّ من اثباتها و انّما يثبت فی‌علم آخرفوقها لظهور ان وجود تلك الموضوعات لابد ان يكون مطالب فی‌عام آخر هو فوقها ، و وجه الظهور ان موضوع الطبيعی مثلا لايثبت وجودهافی‌الطبيعی ولا فی‌العلوم التی تحت الطبيعی لانّ البحث فيها أخصّ من ذلك ولا فی سائرالعلوم المذكورة كالرياضيات و غيرها ، و ليس علم آخر غير هذه‌العلوم كما قاله الشيخ و كذا الكلام فی الرياضيّات و غيرها .

قوله : «و عن الامور الصورية[1] التی ليست فی‌مادة (الی آخره) لعل‌المراد بالصورية الفعلية ، و بالتی ليست فی‌مادة ذات المبدء الاول تعالی شانه ، و العقول المقدسة ، و بالتی هی فی مادة غير مادة الاجسام الكمالات الحاصلة فی‌النفوس .

و قال بعض الاعلام ــ ايده‌الله ــ : و فی بعض النسخ و عن‌الامور التصورية . و هذا اظهر ، و علی التقديرين اشارة الی موضوع علم المنطق بقرينه سياق الكلام ، حيث ذكر فی‌اول الفصل حال الطبيعی ثم التعايمی ثم المنطق ، و هيهنا اعاد عليها و ذكرالطبيعی و التعايمی ، فالظاهر ان هذا هوالمنطق ، و ايضاً اعادة العبارة التی ذكر فی موضوع المنطق‌انه‌اما ان لايتعلق بمادة اصلا، او بمادة غير جسمانية، هيهنا قرينه عايه ، علی ان المراد هيهنا ايضاً موضوع‌المنطق ، و من له ادنی دربة باساليب الكلام لايشك فی ان‌المراد موضوع‌المنطق ليس الا .

ثم اخذ فی‌توجيه التعبير فيه بالصورية لوجوه لايصفو عن‌التكلف ، و فيه نظر لان الاظهر عندی فی تفسير كلام‌الشيخ انه عدد و بين موضوعات العلوم فی المقدمة الممهدة السابقة علی قوله : ثم البحث و ما فی سياقه ، و ان الفرض هيهنا تعديدالامور التی لابد من البحث عنها فی‌علم ، و ليست فی‌العلوم المذكورة

(١) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١٠ ، ١١ .

لا اعادة عدالموضوعات علی نسق السابق ، و لهذا ذکر حال الجوهر بما هو موجود و جوهر ، و الجسم بما هو جوهر ، فان شیئاً منهما لیس بحثاً عن موضوع علم من العلوم المذکورة ، و فی‌السابق عین اولاموضوع الطبیعی ، ثم قال : و کذلک الخلفیات . . .» ثم عین موضوع العلوم الریاضیة ، وقال : ولم یکن ایضاً ذلک‌البحث متجها الی اثبات انه‌مقدار مجرد . ، و ظاهره‌اثبات‌المقداریة‌لشیء لاوجود المقدار ثم اشار الی موضوعات العلوم التی تحت الریاضی ثم ذکر موضوع المنطق و ما ذکرهیهنا لیس علی ذلک النسق حتی یکون اعادة لذلک ، فان المذکورهنا اولا حال الجوهر بما هو موجود وجوهر ، و لیس هذا مما ذکر هناك ، ثم الجسم بما هو جوهر ، و هذا ایضاً لیس مما ذکر هناك ، ثم المقدار بما هما موجودان و کیف وجود هما ، و هذا ایضاً لیس مما ذکر هناك ثم ذکر الامور الصوریة .

قوله : «و لیس[1] یجب ان یکون (الی آخره) قال بعض الأعلام[2] : فان قلت لما ثبت فی اول الفصل ان الابحاث لیست فی‌سائر اقسام الحکمة فما الحاجة‌الی هذا الکلام الذی ذکرها الشیخ هیهنا ؟ .

قلت : الجواب من‌وجوه، احدها ان‌یقال ماذکره‌اول‌الفصل مجردان‌سائرالعلوم لایبحث من هذه الابحاث لانه لایصح عن ان یبحث هیهنا بناء علی ما ذکر من‌الوجه سابقاً و ما ذکره هیهنا دلیل علی انه لایصح عن ان یبحث عنها فی سائرالعلوم .

و ثانیها، انه‌دلیل آخر علی انه لایصح ان یکون‌هذه‌الابحاث من‌العلوم‌المذکورة اذ بناء الاول علی ان البحث عن وجود الموضوع و مقوماته لایصح ان یکون فی العلم و بناء هذا الدلیل علی ان البحث فی هذه الابحاث‌لیس عن المحسوسات و ما یتعلق بها ، لابد ان یکون فی‌العلوم المذکورة البحث عنها ، فلایصح ان یکون تلك الابحاث من هذه‌العلوم .

و ثالثها ، ان غایة ما ثبت من‌الدلیل السابق ان البحث‌عن وجود الجسم و مقوماته لایجوزان یکون فی‌خصوص الطبیعی ، و کذا البحث عن وجود المقدار

---

(۱) ش ق هـ ص ۱۰ فی ق هـ : ولیس یجوزان یکون ، ط هـ ص ۹۰ ط‌گ‌طص۹ ، ۱۰
(۲) هوالفاضل المحقق‌الخوانساری فی حواشیه علی‌الشفاء .

ومقوماته فی‌خصوص‌التعلیمی وعلی‌هذاالقیاس، وهذاغیرمجد فی‌المرام،اذلعله‌یکون البحث الاول فی‌التعالیمی ، و الثانی فی‌الطبیعی ، فاراد الشیخ ان یبطل وقوع کل من تلك الابحاث فی کل من تلك العلوم .

و لا یخفی انه علی الوجهین‌الأخیرین لابد فی تتمیم‌الکلام من انضمام القول بان الشیخ لم ینف کون تلك الابحاث من الخلقی و المنطق ، بناءً علی ظهور بطلانه و بعده من‌العقل » انتهی .

و یرد علی السؤال انه غیر متوجه بناء علی ما ذکرنا فی تفسیر المتن ، و یرد علی الجواب الاول ان المذکور سابقاً تعیین موضوعات العلوم المذکورة هناك ، و یدل ذلك بانضمام ما ثبت فی‌البرهان انه لایبحث عن هذه الاشیاء فی‌تلك‌العلوم، وکما یدل الأمر المذکور علی ذلك یدل علی عدم الجواز ایضاً علی انه لیس فی المذکورهیهنا حکم بعدم جوازالبحث عنهافی‌العلوم المذکورة ، بل‌لعدم کون‌الامور المذکورة من المحسوسات .

و یرد علی‌الجواب الثانی انه کما دل المذکور هناك التزاماً بانضمام ما ثبت فی البرهان انه لیس الابحاث المذکورة ، کذلك دل ایضاً علی ان الابحاث المذکورة امور خارجة عن اثبات عوارض موضوعات تلك‌العلوم ، فلایصح البحث عنها فیها، و لم‌یزد هیهنا علی ذلك شیئاً .

و علی الثالث ان احتمال کون البحث الاول فی‌التعالیمی و الثانی فی‌الطبیعی یظهر هناك ایضاً بانضمام ما ذکرنا بنحو ما ظهر هیهنا .

قوله «اما الجوهر[1] فبیّن ان وجوده (الی آخره) قال بعض الاعلام[2] : کان الظاهر ان یذکر الجسم ایضاً و یبیّن ان البحث عن وجوده و جوهریته لیس بحثاً یتعلق بالمحسوسات بل المقصود الاصلی بیان ذلك لابیان حال الجوهرلأنه قد وقع استطراداً فی الکلام کما یظهر بعد التأمل فی‌سیاقه علی ما اشرنا الیه سابقاً .

---

(١) ق هـ ص ١١ ، ط هـ ص ١٠ .

(٢) ای‌الفاضل‌الخوانساری .

فلعل الشيخ لايبالى بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود و بعد بيان الحال فى الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضاً بالمقايسة لكن انت خبير بانه لايناسب طريق التعليم و الارشاد و ينافى الاشفاق بالمتعلمين . انتهى .

و انت خبير بما فى هذا الكلام بعدالإحاطة بماذكرنا سابقاً .

قوله : «البعد المقوم[١] للجسم الطبيعى . . .» يعنى به الصورة الجسمية .

قوله : «الجسم التعليمى المحدود[٢]» يعنى قابل التقدير بالذات .

قوله : «ولكن المقدار بالمعنى[٣] الأول ...» قال بعض الاعلام: الظاهر ان البحث هيهنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصوداً بالذات اذالبحث كان عن موضوعات سائر اقسام الحكمة لكنه تعرض له استطراداً» انتهى و انت خبير بما فيه .

قوله : «فانه[٤] مبدء للاجسام الطبيعيه» افاد بعض الفضلاء[٥] : ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدئية بالقياس الى اربعة اشياء ، فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشىء لانها شريكة فاعل الهيولى ، و هى علة صورية للجسم بما هو جسم و مقومة لماهيته ، و هو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية ، و بالقياس الى صورها النوعية مادة او جزء مادة ، فهو على كل واحد من هذه الانحاء و الاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشىء من المواد المحسوسة ، كيف و قد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات. انتهى .

قوله «فاما موضوع المنطق[٦] من جهة ذاته . . .» لما ذكر تحت قوله : (ثم البحث)، اشياء لم يكن لها تعلق بالمحسوسات ، و بيّن ذلك و استدل عليه ، و كان موضوع المنطق من جهة ذاته ايضاً كذلك ، و لم يذكره هناك استدرك ذلك هيهنا .

---

(١) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٢) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٣) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١١ .

(٤) ق ه ص ١١ ، ط ه ص ١٢ .

(٥) مولانا صدرالمحققين فى تعليقاته المباركة ص .

(٦) ق ه ص ١٢ ، ط ه ص .

قوله : «و کذلك[1] قد یوجد ایضاً امور (الی آخره) قال بعض الفضلاء[2] الفرق بین هذا الوجه والوجوه السابقة ، ان المبحوث عنه المذکور فیها کان من جملة امور موجودة سواء کان وجودها وجود الجواهر و وجود الاعراض و سواء کان العرض عرضاً خارجیاً او عرضاً ذهنیاً .

واما المبحوث عنه المذکور فی هذا الوجه، فهو من جملة امور عرضیة وجودها وجود موضوعاتها بعینه، لکن النفس تحددها وتحققها بان ینتزعها عن الموجودات ، والفرق بینها[3] وبین الوجود ، ان الوجود نفسه وجود الموجود ، و کل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع .لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهیات غیر الوجود بخلاف الوجود اذلا ماهیة له» انتهی .

و فیه ان الوحدة والکثرة لیستا من الأمور الإعتباریة عند الشیخ کما سیجیء فی کلامه . واعترض علیه بعض الاعلام : ان الفرق الذی ذکره لایتم فیمابین هذه الأمور التی اوردها الشیخ هیهنا ، و بین موضوعات المنطق التی اوردها فی الوجه السابق لان موضوعات المنطق ایضاً امور انتزاعیة اعتباریة» انتهی .

و انت خبیر بان کلام الشیخ علی التفسیر الذی ذکرنا لم یکن فیه ذکر المنطق فی صریح الوجه بل آخر الکلام تبعاً .

و جعل بعض الاعلام ، الفرق بان المذکور فی الوجه السابق موضوعات سائر اقسام الحکمة و هیهنا امور اخری غیر الموضوعات و هذا لایجری فی التفسیر الذی ذکرناه فی تفسیر کلامه السابق .

قوله «و هی[1] مشترکة فی العلوم (الی آخره) ای تستعمل فی کل واحد من العلوم بوجه و الاستعمال اعم من ان یکون علی سبیل المبدئیة المشترکة فی علم اذ الإفتقار الیه فی بعض العلوم فی بیان بعض مقاصده او علی وجه کونه مقصداً مبحوثاً عنه فی علم .

---

(۱) ق هـ ص ۱۲، ط هـ ص ۱۱ .

(۲) وهو المحقق النحریر خاتم متألهة الاسلام مولانا صدر المتألهین فی حواشی الشفاءص

(۳) امور انتزاعیة .

(٤) ق هـ ص ۱۲ ، ط هـ ص ۱۱ .

قوله : «و لیس و لاواحد من‌العلوم[1] یتولی الکلام فیها . . .» الغرض ان معرفة وجود هذه الاشیاء و البحث عن حقایقها مما وقعت الحاجة الیها و لایتولی‌شیء من‌العلوم الجزئیة للبحث عنها علی سبیل اقامة البرهان علیها ای یقع ذلک فیها .

قوله «ولا یتکلم فی‌نحو[2] وجودها» یعنی وجودها یکون فی‌الخارج‌او هو ذهنی صرف و علی التقدیر الاول هل هو وجود جوهری او عرضی .

قوله : «و لیست[3] عوارض خاصة لشیء من هذه العلوم (الی آخره) الغرض من هذا الکلام الی آخرالبحث اثبات ان هذه‌الامور من الاعراض الخاصةبالموجود المطلق فلابد ان یکون موضوع‌العلم الذی یبحث عنها فیه هوالوجود المطلق ، و بیان ذلک موقوف علی مقدمات .

اولیها ، ان هذه‌الامور امور عارضة للاشیاء وهذا ظاهر لایحتاج الی التنبیه .

و ثانیتها ، انه لایجوز ان یکون البحث عنها فی‌العلوم الجزئیةالمذکورة ، لان کل علم یبحث فیه عن‌العوارض الذاتیة المختصة بموضوع ذلک العلم ، و هذه‌الامور لیس من هذا القبیل ، و اشارالیها بقوله : و لیست عوارض خاصة لشیء من موضوعات هذه‌العلوم . . . ،و لیس هذا تکریراً لما ذکربقوله : و لیس و لاواحد من‌العلوم یتولی (الی آخره)لان هذا اشارة الی عدم‌الجواز مع‌الحجة علیه و ماذکر هناك مجرد نفی الوقوع .

و ثالثتها ، انها لیست من‌الامور الاعتباریة الانتزاعیة التی قلّت الحاجةالعلمیة الی البحث عنها ، و هذا بمنزلةالتأکید لقوله : یجب أن یتحدد و یتحقق فی‌النفس واشارالیها بقوله و لیست من‌الامور التی یکون وجودها الاوجود الصفات . . . ، یعنی هذه‌الامور العارضة لیست من العوارض التی یکون وجود الصفات للذات بان یکون‌اعتباریاً فان‌وجود الامورالاعتباریة لیس وجودالصفات للذات‌بل‌وجودها عین وجود الذات و ان کان ماهیاتها غیر الذات .

و رابعتها ، انها لیست من‌الصفات المعلومة المشترکة بین کل شیء کالشیء

---

(۱) ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۱ .
(۲) ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۱ .
(۳) ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۱ .

والممكن العام حتى لاتكون حاجة الى البحث عنها ولايكون مطلوباً فيعلم ما ، و اشار اليه بقوله : و لاشيء من الصفات ، الى آخره .

و خامستها ، انه لايجوز ان يختص بمقولة حتى لايصح ان يكون موضوعها الموجود المطلق بل تلك المقولة و لايجوز ان تكون العوارض المختصة بشيء الا الموجود المطلق و عند هذا يتم الكلام .

قوله : «و ليست[۱] من الامور التي يكون وجودها الاوجود الصفات . . .» قدمر في الحاشية السابقة وجه تفسير هذا الكلام و يحتمل فيه وجه آخر و هو ان يقال لعل المقصود منه الاشارة الى المقدمة الاولى من مقدمات الدليل المذكورة سابقاً، و ذكرنا انها اكتفى فيها بالظهور ، و حاصله ان تلك الامور ليست من الامور التي يكون وجودها غير الوجود الصفتي ، يعني الذات ، و يحتمل ان يكون المراد بقوله: وجود الصفات للذوات كون الصفات للذات ،اى الكون الرابطي ووجود الاعراض في نفسه عين وجودها في محالّها ، و الامور التي هي يكون وجودها غير كون الصفات للذات هي الوجودات للذوات الجوهرية فيكون الغرض نفي كون تلك الامور ذواتاً جوهرية .

وقال بعض[۲] الفضلاء : «الغرض من هذا الكلام و ما بعده هو التوضيح والتأكيد و دفع التوهمات المضادة للحق ، اى ليست مما لاوجود لها الاوجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لايفتقر الى استيناف البحث عنها وعن احوالها ، لان البحث عنها و عن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات لانها غير مستقلة الوجود .

و منشأ هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي يتميّز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهّم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها و بين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجاً و ذهناً و وجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكن تميزها

---

(۱) ق هـ ص ۱۳ ، ط هـ ص ۱۲ .

(۲) تعليقات ملاصدرا ط گ ط ص ۱۰ .

فی الذهن لأنها من عوارض الماهیة لامن عوارض الوجود ولا جل هذه الدقیقةعبر الشیخ عن‌الحکم بکونها من الصفات لامن الذوات بهذه العبارة اشعاراً بانه یکفی فی ثبوت عرضیتها ان لها نحواً من الوجود غیر وجود الذوات فی ای ظرف کان بای‌اعتبار کان لان ما لیس‌بعرض هو ما لاوجودله‌بوجه‌من‌الوجوه الاوجودالذوات .» انتهی .

و لعل غرض هذا القائل بیان حاصل الفرض لاتفسیر صریح اللفظ فانه لیس فیه الاسلب واحد و حاصله ان الفرض نفی توهم‌ان‌الامور[1] المذکورة امور وجود لیس مجرد کون الصفات اللذاتیة کالصفات الذاتیة للحقایق المختلفة فان لها وجوداً رابطیاً للذوات و فی‌الحقیقة وجودها وجود الذوات و ینشأ من هذا التوهم ان البحث عن احوال تلک الذوات المختلفة یکفی من غیر حاجة الی استیناف بحث جدید لأن البحث عنها و عن احوالها راجع الی البحث عن تلک الذوات و عن‌احوالها.

و هذا التوهم نشأ من کون تلک الامور من الامور الانتزاعیة التی لیست لها وجود خارجی متمیز عن وجود الذوات کما هو زعم هذا القائل بکون تلک‌الامور عندالشیخ لیست من‌الامور الانتزاعیة ثم الاشعار الذی ذکره فی‌آخر الکلام کانه نشأ من غفلة هی‌توهم ان عبارته التی ذکرها فی‌تفسیر کلام الشیخ عین تعبیر الشیخ و وجه اشعار عبارة القائل علی ما ذکره ان الامر المنفی فی‌الکلام ما لاوجود له اصلا الا وجود الذوات فهو سلب جمیع الوجودات‌الا نحو خاص هو وجود الذوات فالفرض المثبت فی مقابله ماله وجود بوجه ما غیر وجود الذوات لان مقابل السلب من جمیع الوجوه الثبوت بوجه ما و هذا ینافی ما ذکرنا فی توجیه اول کلامه ان الفرض بیان حاصل الفرض لاتفسیر صریح الکلام بحذاء الفاظه .

قوله : «لما قلنا[2] سابقاً . . .» حیث قال و لایمکن ان یعمها معنی محقق الا حقیقة معنی الوجود .

قوله[3] : «و لانه غنی . . .»هذه مقدّمة اخری ینضاف الی السابق حتی یتمّ

---

(١) ای الاعتباریات .

(٢) ش ق ﻫ ص ١٣ ، ط ﻫ ص١٣ ، ١٤ .

(٣) ق ﻫ ص ١٣ ، ط ﻫ ص ١٤ ، ١٥ .

المقصود ، فان بالمقدمة السابقة ظهر انه لایوجد وصف الاشتراك والتحقّق الا فی الموجود ، و بهذه المقدمة یتبیّن وجود صفة اخری تعتبر فی موضوع العلم فیه ، و هو انه غنی تعلم ماهیته و عن اثباته ، فانه لو لم یکن غنیاً عن ذلك لکان اثباته اما فی هذا العلم ، او فی شیء من العلوم الجزئیة ، و الثانی باطل ، لان هذا من وظیفة شیء من العلوم الجزئیة ، و کذا الاول لما ذکره الشیخ بقوله : لاستحالة ان یکون اثبات (الی آخر ماذکره)

وقال[1] بعض الفضلاء : «هذا وجه آخر علی ان موضوع العلم الاعلی هو الموجود المطلق لان موضوعه یجب ان یکون امراً عاماً شاملا لجمیع الموجودات محقق الذات غنیاً عن تعلم ماهیته و انیته ، ولا یتحقق هذه الاوصاف الثلاثة فی شیء من المعانی الا فی الموجود بما هو موجود ، فان غیره من المفهومات اما ان لایوجد اصلا ، ولا یعم لجمیع الموجودات . او یکون اعم من الموجودات و غیرها ، فلا یکون تلك الاحوال المطلوبه اعراضاً خاصة له » انتهی .

و فیه ان المذکور فی هذا التعلیل لیس سوی اتصاف الموجود بالثالث من الاوصاف المذکورة و بمجرد هذا لایتم المقصود فکیف یکون هذا وجهاً مستقلا .

قوله «و مطالبه[2] الامور التی تلحقه بما هو موجود من غیر شرط . . . » یعنی تثبیت للموضوع بنفسه و لیس المثبت له الموضوع باعتبار قید فیه کالمباحث الطبیعیة التی تثبت للجسم لابنفسه بل من حیث الحرکة والسکون اوالمرادبقوله من غیر شرط نفی الشرط سواء کان قیداً للمثبت له او واسطة فی ثبوت الحکم سواء کان اعم او اخص و علی الاول یکون قوله : فانه لیس یحتاج الموجود (الی آخره) تعلیلاً لکون لجوهر و الکم نوعاً و علی الثانی و هوالاظهر تعلیلا لعدم الواسطة.

و قال بعض الفضلاء[3]: «کل ما یلحق الشیء لذاته و لا یتوقف لحوقه علی شرط ، و لا ایضاً علی ان یصیر نوعاً خاصاً من انواعه ، فذلك الشیء من عوارضه

---

(۱) صدرالحکماء فی حواشی الشفا ط طهران ص ۹ ، ۱۰ ،

(۲) ق ه ص ۱۳ ، ط ه ص ۱۰ ، ۱۱ .

(۳) قال صدرالمتألهین فی حواشیه ص ۱۰ ، ۱۱ .

الذاتية و احواله الاولية ، و لا ينافى ذلك كون اللاحق العارض امراً اخص من ذلك الشیء كما توهّمه بعض اجلّة المتأخرين ، و نسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال : ان مايلحق الشیء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضاً ذاتياً . ، مع انه مثل العرض الذاتی بالمستقيم والمستدير ، ومنشاهذا التوهّم عدم الفرق بين العارض الاخص و بين عارض لامر اخص ، او توهّم ان كل ما يعرض الشیء لذاته يجب ان يكون لازماً لذاته ، و ليس كذلك فان الفصول المقسّمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق و غيره ، و كل واحد منهما عارض ذلك الجنس لذاته ، مع كونه اخص منه» انتهى .

و لعل مراده من قوله : يلحق الشیء لذاته ولا يتوقف على شرط ، ما ذكرناه فی تفسير كلام الشيخ و ليس اللام فی لذاته للتّعليل .

و قال بعض الاعلام بعد نقل كلامه : «و فيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشیء لذاته و لايتوقف لحوقه على شرط و لا ايضاً على ان يصير نوعاً خاصاً من انواعه لابدّ ان يكون لازماً لذاته فمانسبه الى التوهّم لايكون توهّما وبما ذكرنا فی تفسير كلامه يندفع هذا الاعتراض ثم قال و اما ثانياً فلان الالهی يبحث عن العدد والمقدار وعن العقول و عروض العدد والمقدار للموجود يتوقف على ان يتحصص بالكم المتصل و المنفصل اللذين هما نوعان من الموجود و عروض العقل يتوقف على ان يتحصص بالجوهر الذی هو ايضاً نوع منه فيلزم ان لايكون تلك الابحاث بحثاً عن العوارض الذاتيّة لموضوع العلم» انتهى .

و يمكن ان يقال البحث عن العدد و المقدار ليس على وجه كونه مسألة فی العلم الاعلى ، بل المسألة البحث عن وجود الكم الذی هو المقولة و اثبات وجود العدد والمقدار من المبادی الواقعة فی طريق البحث .

و يمكن ان يقال يظهر من كلام الشيخ فيما سيأتی ان البحث عن الواحد من حيث كونها مقابلة للواحد و ان هناك ينظر فی العدد و يعرف التقابل بينهما و ينظر فی نسبة الكمّ المتّصل الذی يقابله بوجه ما الى الموجودات .

و اما البحث عن العقل فباعتبار البحث عن الواجب الوجود ، باعتبار كيفية

صدور الموجودات عنه و نسبة المعلومات اليه ، و اول ما يصدر عنه .

و قال بعض العلماء فی هذا المقام علی ما نقل عنه الناظرون فی هذا الكتاب :

قرروا ان الشيخ جعل الانقسام الی الانواع من الاعراض الذاتية علی ما سيظهر من تقسيمه الی اقسامه و احوال تلك الاقسام لاكل من تلك الانواع و ان اطلاق العرض الذاتی علی كل واحد من تلك الانواع مسامحة .

و استشكلو او اوردوا الايراد بوجوه ـ احدها ؛ ان الانقسام الی الخط والسطح انماهو بتوسط انقسامه الی الكم وانقسام الكم الی المتصل والمنفصل ، فلم يكن انقسامه الی الخط والسطح والجسم عرضاً ذاتياً اولياً من ان اثبات وجودها من وظايف هذا العلم.

و ثانيها ، ان انقسامه الی الكلی و الجزئی بتوسط انقسامه الی المعقول الثانی الذی هو منطقی .

و ثالثها، ان كل واحد من الوحدة و الكثرة و القوة والفعل انما يشتمل الموضوع مع مقابله ، كما ان كل واحد من الانواع كذلك ، فماله فصل نجعل فی الصورة الاولی العرض الذاتی هو الانقسام الی الانواع و فی الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتی» انتهی .

و فيما ذكره الناظرون نظر ، لان الشيخ فيما اطلعت عليه من كلامه لم يجعل الانقسام من العرض الذاتية بل ذكر فی الشفاء والمختصر الاوسط ان القسمة قد يكون اولية و اجزاء القسمة غير اولية ؛ و اين هذا من العرض الذاتی ؛

واما الايرادات فالجواب عن الاول قدظهر مما ذكرنا ، والجواب عن الثانی ان الجزئيات المدركة بحواسّنا لاترتسم فی عقولنا فكيف يكون انقسام الموجود الی الكلی والجزئی بتوسط انقسام المعقول الثانی .

و عن الثالث ان المقابل [التقابل] بالمعنی المصطلح لايصدق علی الانواع ثم ذكر العالم المذكور :

«ثم اجابوا بما استحسنه و ارتضاه بعض اجلة المعاصرين فقالوا الجواب عن الجواب الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الی الاجناس يصح انقسامه الی ماتحتها ، و الشيخ يريد ان الانقسام الی الاجناس عرض اولی ، ولايلزم ان لايكون الإنقسام الی ماتحتها عرضاً ذاتياً . و اجابوا عن الثانی بان الشيخ فی هذه القسمة

جعل نفس الکلی والجزئی عرضاً ذاتیاً ، و همایعرضان الموجود من غیر احتیاج الی ان یصیر خلقیاً او تعلیمیاً او طبیعیاً . عن الثالث بــان الشامل علی سبیل التقابل ما یکون شاملا مع مقابل واحد .

و اقول الصواب عندی ان لیس شیء من الرد و الایراد بشیء و الکل مبنی علی سوء فهم المراد والذی احسب واری ان الرئیس لم یجعل الإنقسام الی الانواع عرضاً ذاتیاً بل اشار الی ان البحث عن المقولات بحث عماهو بمنزلة انواع الموضوع وانواع انواعها اوعما هو بمنزلتها لابخصوصها بل من حیث انه عام فیکون البحث من احوال الموجود المطلق والبحث عن الکلــی والجزئی واحوالهمــا بحث عمّا هو بمنزلة الاعراض الذاتیــّة للموضوع ولقد تقرر فی البرهان انه قدیکون موضوع المسألة اوما یکون هو بمنزلته عرضاً ذاتیــّاً لموضوع العلم واما ان المقولات بانواعها بمنزلة انواع الموجود والکلــّی والجزئی و احوالهما اعراض ذاتیة فقد اوضحنا فی کتابنا ریاض الرضوان باوضح بیان والآن اشیر الی الوجه .

فاقول : ان الجواهر والعرض اعتبر فی حدهمــا الاسمی معنی الموجود فقیل العرض هو الموجود فی موضوع والجوهر هو الموجود لافی موضوع ولایخفی انهما بهذا الاعتبار یصیران بمنزلة نوعی الموجود وانواعهما کانواعه بخلاف سایر ماجعله بمنزلة الاعراض الذاتیــّة فانه لم یعتبر فی حدودها الاسمیة ولا فی حدودها الحقیقیة معنی الموجود ولا یخفی انه بما حققناه ظهر ردالایرادات کلها واما الاجوبة التی نقلناها فمع ما فیها من التکلــّفات والتعسفات مبنیة علی مقدمات ممنوعة و مدعیات باطلة مقدوحة وبعدالاغماض والاعراض عن التعرض والاعتراض لایکاد یتم منها شیء .»
انتهی کلامه .

ولعل غرض هذاالعالم عن قوله: البحث عن المقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع لیس الا جعل المقولات محمولات للموجود لاجعلها موضوعات فی المسألة لما رتب علی ما ذکران البحث عن احوال الموجودالمطلق والبحث عن الکلی والجزئی واحوالهما عما هو بمنزلة الاعراض الذاتیــّة للموضوع وکان فی الحکم الأخیر خفاء لان البحث عن احوال الکلی والجزئی یکون بجعلهمــا محمولات علیهما وهمالیسا موضوع العلم ومن جملته کالنوع فکان فیه بعد ما ذکرانه قدیکون موضوع المسألة

عرضاً ذاتیاً لموضوع العلم و خص ذکر ذلك بالعرض الذاتی دون النوع .

و بعض الأعلام[1] نقل العبارات المذکورة المنقولة عن بعض العلماء باسرها ثم تعرض لنقل ابحاث نقل الفائدة عندی فی نقلها والتعرض لتحقیق الحق فیها الی ان قال : و خامسها انه بما حققه غیاث الحکماء لایندفع الایرادات کلها ، بیانه ان حاصل ماحققه لیس الاان غرض الشیخ لیس ان انقسام الموجود الی الانواع عرض ذاتی له ، بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود ، لان المقولات انواع له ، ومن المقرر ان فی العلوم قد یبحث عن نوع الموضوع ، وکذا البحث عن الکلی والجزئی ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتیّة ، لانها من عوارضها الذاتیّة ، وقد تقرر ایضاً انه قد یبحث فی العلوم عن احوال العوارض الذاتیّة لموضوع العلم فهذان البحثان صح ان یکون موضوعهما هذا العلم ولیسا باجنبیین عنه .

وانت خبیر بانه بمجرد هذا لایحسم مادة الاشکال اما اولاً ، فلان الاشکال الذی کان باعتبار ان الکلیة والجزئیة ونحوهما لیست من العوارض الذاتیّة للموجود باق بحاله ولم یندفع بما ذکره وهو ظاهر فیحتاج الی جواب آخر .

واما ثانیاً ، فلانه قد خلط البحث عن العوارض الذاتیّة لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتیّة بالبحث عن وجود نوعه وعوارضه الذاتیّة والکلام هیهنا فی البحث الثانی بیانه ان ما تقرر : انه قد یکون موضوع المسألة نوع موضوع العلم اوعوارضه الذاتیّة وهو ان یجعل النوع اوالعوارض الذاتیّة موضوعاً وثبتت له احوال فهذا مما جوّزوه وما نحن فیه لیس کذلك اذ الکلام فی انه یبحث فی هذا العلم عن وجود الجوهر والکم والکیف مثلاً ولایمکن ان یکون المسألة ان الجوهر اوالکم موجود للوجوه الثلاثة التی نقلناعن غیاث الحکماء نفسه عند شرح قول الشیخ وسنبین لك عن قریب ان البحث عن وجوده لایجوز ان یکون الا فی هذا العلم و حینئذ لابد اما ان یجعل المسألة ان الموجود جوهر مثلاً اوالموجود منقسم الی کذا وکذا فلابد ان یثبت ان الجوهر او الانقسام عرض ذاتی للموجود حتی یتم الکلام فظهر ان ماحققه لایسمن ولا یغنی من جوع .

---

(۱) محقق خوانساری در حواشی شفا .

ویرد علیه ایضاً انه انکان مرادالشیخ ماذکره لما کان لتعرضه [یتعرضه] لان" انقسام الموجود الی الجوهر والکم" والکیف لایحتاج الی انقسام آخر قبله اذلوکان تلك الامور نوع النوع ایضاً لما کان مخلاً بالمقصود اذکما انه یصح انیجعل موضوع المسألة نوع موضوع العلم کذلك یصح انیجعل نوع نوعه کما صرح به نفسه ایضاً» انتهی .

وفیه نظر لان غرض هذاالعالم لیس توجیه کلام الشیخ بنحو لایتوجه علیه الایرادات التی اوردها الناظرون لا انیندفع بنفس ذلك جمیع ما یتوجه الی کلام الشیخ انتوجه الیه شیء آخر ، وقد حصل مقصوده بما ذکره ، فانالجماعة توهموا - من بعض عبارات الشیخ ان مقصوده ان"الانقسام الیالانواع منالاعراض الذاتیة، لاکل منالانواع ، واستشکلوا ذلك ، واوردوا وجوها منالایراد . وهذاالفاضل عدل عن تفسیرهم الی تفسیر لایرد علیه ایراداتهم ، ولا یتوجه الیه ، وایرادهم فیالکلی والجزئی الانقسام ، لیس اولیاً ، وظاهر ان هذا لایتوجه الی تفسیر[1] هذاالفاضل. فان اعترض معترض بانالشیخ ذکرانالکلی والجزئی منالاعراض الخاصة بالموجود ولیس کذلك، لان ثبوتهما للموجود بتوسط المعقول الثانی ، کان جوابه ، ان مراد الشیخ بالاعراض الخاصة مایلحقالموجود من حیث انه موجود من غیر اعتبار حیثیة بها یصیرطبیعیاً اوغیرها ، ویرشد الیذلك قوله: فانه لیس یحتاج الموجود فیقبول هذهالاعراض والاستعداد لها الی انیتخصص طبیعیاً (الیآخره) اوالمراد بالاعراض الخاصة ، الاعراض الذاتیة والمعتبر فیالعرض الذاتی انما هو کون موضوع العلم داخلاً فیحده ، وهیهنا کذلك لانالمعتبر فیحدالکلی انه مفهوم ، والوجودالمطلق معتبر فیالمفهوم، والاولیة انما هیمعتبرة فیالمقدمات البرهانیة. ولو سلمنا ازید منذلك کان فیالمحمول بالنسبة الی موضوع المسألة لاموضوع العلم ، والامر کذلك ، فانالمسألة کون المفهوم کلیّاً . ثم ماذکره منالخلط غیر واضح وقداوضحنا کلامه سابقاً ، وذکر انالکلام هیهنا فیوجودالنوع غیرواضح ایضاً ، فانالشیخ لم یذکر فیهذاالمقام سوی ان من جملة مطالب هذاالعلم امور هی کالانواع للموجود ، وکونالفرض منحصراً فیالبحث عن وجودها غیر واضح

---

(۱) صدرالمتألهین فی تعالیق الشفاء .

ولو سلم ذلك فليس الغرض فى هذاالمقام متعلقاً ببيان ان البحث عن وجودها كيف يدخل فى مسائل هذاالعلم حتى نتعرض لذلك .

واما ماذكره بعض الاعلام[1] بقوله : ويرد عليه ايضاً (الى آخر ماذكره) فيظهر اندفاعه بالتأمل فيما ذكرناه بعد ان يعرف ان غرض الشيخ من قوله فانه ليس يحتاج الموجود (الى آخره) بيان كونه نوعاً لانه لوكان نوع النوع كان مضراً بالمقصود .

ثم قال بعض الاعلام[2] بعدكلامه السابق : والحاصل ان يحصل الاشكال هيهنا ان العرض الذاتى الذى يبحث عنه فى العلم ان كان المراد به انه يلحق الشىء من غير شرط اصلا كما هو ظاهر كلام الشيخ هيهنا ، فيلزم ان يكون لازماً الموضوع ، و لايجوز ان يكون اخص منه، فيشكل الأمر فى المحمولات الخاصه كالجوهر فى بحثنا هذاو غيره ممالايخفى . ولو قيل : ان الجوهر ليس محمولا بل الانقسام يرد ان الانقسام الى الانواع التى تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلايكون عرضاً ذاتياً ، و يبطل ايضاً تمثيل الشيخ للعرض الذاتى بالمستقيم والمستدير للخطعلى ما نقلنا سابقاً عن بعض اجلة المتأخرين ، و ان كان المراد به انه مالا يحتاج الموضوع فى لحوقه الى ان يتخصص و لاينافى ان يكون اخص ، فيرد ان انواع الجوهر و الكم مثلا يحتاج الموجود فى لحوقهما له الى ان يتخصص ، وكذا الكلى والجزئى ونحوهما الى غير ذلك ممالايحصى فى هذاالعلم و فى ساير العلوم و ان اريد انّه لايحتاج الى ان يتخصص تخصيصاً عرضياً كتخصص الجسم باستعداد الحركة والسكون ، و بدن الانسان بحيثية الصحة والمرض و بذلك يفرق بين كون علم جزءالعلم و بين كونه فرعاً له ، بان يقال : الاحوال التى تعرض موضوع العلم مع التخصيصات الذاتية كلها داخلة فى ذلك العلم و جزء منه ، كاحوال النبات و الحيوان و الانسان بالنسبة الى العلم الطبيعى ، و ماكان عارضاً له بعد تخصيص عرضى فهو فرعه وتحته كالطب الذى يبحث عن بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن

---

(۱) هوالمحقق الخوانسارى فى حواشيه على الشفاء .

(۲) عطف على قطع النظر .

الانسان ، کان العلم الباحث عن احواله من هذه الحیثیة فرعاً للطبیعی لاجزء ، و لذلک جعل الطبیعی ایضاً فرعاً للالهی لاجزءً منه ، لان تخصیص موضوعه بامر عرضی ؛ ففیه مع قطع النظر عن ان مفهوم الوجود الذی هو مفهوم الذی هو مفهوم الالهی لیس تخصیصه بشیء تخصیصاً ذاتیاً وبناء الکلام علی انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود وانواعها انواع انواعه ، کما اشار الیه الشیخ وجروا علیه فی هذه المباحث بقول ان موضوع الطبیعی وان کان تخصیصه بامر عرضی وحینئذ یکون الاحوال المبحوث عنها لیست داخلة فی العلم الالهی الذی موضوعه الموجود بل فرعاً له ؛ لکن موضوع الریاضی هو المقدار المجرد عن المادة ، لیس تخصیصه تخصیصاً عرضیاً ، بل تخصیص الموجود الی حد ینتهی الیه تخصیص ذاتی علی ماجروا علیه هیهنا ، فیلزم ان یکون الریاضی داخلاً فی العلم الالهی لاواقعاً تحته، وایضاً الموجود بالمعقول الثانی وهو تخصیص عرضی علی ماهو المتعارف هیهنا .

ولو قیل: ان المراد بالعرض الذاتی هیهنا ماهو مصطلح البرهان من کونه داخلاً فی حد الموضوع اوکون الموضوع اوجنسه داخلاً فیه فلایستقیم ایضاً، اذکثیر من محمولات العلوم بل اکثره علی الظاهر لیس کذلک مثلاً ، فیما نحن فیه الکلی والجزئی ونحو هما لیس کذلک ، اذلیس شیء منهما داخل فی حد الموجود ولا الموجود اوجنسه داخلاً فی حدها ، وکذا لایمکن ان یکون المراد بالعرض الذاتی العرض الاولی ای مالایکون له واسطة[1] فی العروض» انتهی .

ولایخفی انه یظهر من الشفاء ، ان المبحوث عنه العلم الاعلی ، بعضه عرض ذاتی لموضوع العلم ، وظاهره ان المراد به المعنی المصطلح علیه فی کتاب البرهان ، و بعضه عرض ذاتی لنوع موضوع العلم ، وبعضه ممادعت الضرورة الی البحث عنه فی هذا العلم حیث لم یکن البحث عنه مقتضی العلوم الجزئیة ولم یکن علم آخر غیر العلم الاعلی ، فلابدمن البحث عنه فی العلم الاعلی .

قال فی موضع من کتاب البرهان : ومنها یعنی من موضوعات الاعراض الذاتیة

---

(۱) رجوع شود بحواشی آقا حسین خوانساری برشفا، این نسخه خطی ودراکثر کتابخانه‌ها موجوداست . آنچه راکه محقق دراین‌جا ذکر کرده‌است مورد اعتراض متأخران واقع شده‌است کما فی الحواشی المطبوعة علی الشفاء .

ماهی بالحقیقة انواع اواجناس متوسطة اوعالیة ، مثل‌الانسان لاعراضه‌الذاتیة، ومثل‌الحیوان والجسم والکم ، فان لکل واحدمنها اعراضاً ذاتیة علی ماقلنا ، و ومنها مایشبه اجناساً وانواعاً ولیست هی‌المعانی‌التی یقال علی کثیر ، ولکن لابالسویة ، وهی‌لوازم غیرداخلة فی ماهیة الاشیاءالداخلة فی‌المقولات ، وهی مثل‌الوجود والوحدة ، وهما شبیهان من جهة للاجناس العالیة ، وتعرض لهـا عوارض ذاتیة یبحث عنها فی‌ما بعدالطبیعة ، مثل‌القوة والفعل ، والعلة‌والمعلول والواجب والممکن . و قـد یکون ایضاً لامور اخص من الواحد والموجود و کالانواع لها .

وقال فی‌موضع آخرمنه فی‌فصل یفصل فیه اختلاف العلوم واشتراکها : « و اماالذی عمومه عموم‌الموجود والواحد ، فلایجوزان‌یکون العلم بالاشیاء التی تحته جزء من علمه ، لانهالیست ذاتیةله علی‌احد وجهی الذاتی ، فلاالعام یؤخذ فی‌حد الخاص ولابالعکس ، بل‌یجب ان‌یکون العلوم الجزئیة لیست اجـزاء منه ، و لان الموجود والواحد عامان لجمیع‌الموضوعات، فیجب ان‌یکون‌سائرالعلوم تحت‌العلم الناظرفیها ، ولانه لاموضوع اعم‌منهما ، فلایجوز ان‌یکون العلم الناظر فیهما تحت علم‌آخر ، ولان مالیس مبدءلوجود بعض‌الموجودات دون بعض ، بل هومبدءلجمیع الوجوالمعلول : فلایجوز ان‌یکون النظرفیه فی‌علم من‌العلوم الجزئیة ، ولایجوز ان‌یکون بنفسه موضوعاً لعلم جزئی ، لانه یقتضی نسبة الی‌کل موجود ، ولاهو موضوع‌العلم‌الکلی العام لانه لیس امراً کلیاً عاماً ، فیجب ان‌یکون‌العلم جزء من‌هذا العلم ، لانّاقد وضعناان من‌مبادی‌العلوم مالیس بیّناً بنفسه ، فیجب ان‌یبیّن فی علم آخر ، اما جزئی مثله اواعم ، فینتهی لامحالة الی‌اعم‌العلوم ، فیجب ان‌یکون مبادی سائرالعلوم تصح فی‌هذاالعلم ، فلذلک کان‌یکون جمیع‌العلوم یبرهن عـلی قضایا شرطیة متصلة ، انه مثلاً ان‌کان‌الدائرة موجودة فالمثلث‌الفلانی کذا ، و المثلث‌الفلانی موجود ، فاذا صیرالی‌الحکمة الاولی ، یبیّن وجودالمقدم ، فیبرهن ان‌المبدء کالدائرةمثلاً موجود ، فحینئذ یتم‌برهان ان‌مایتلوه موجود فکان علماً من

(۱) منطق شفا کتـاب برهان .

الجزوية لم يبرهن على غير شرطی» انتهی .

اذاعرفت هذا فنقول : العرض الذاتی الذی يبحث عنه فی العلم الاعلی فی تفسيره وجهان ، احدهما ، ان يكون المراد به ماذكره هيهنا حيث قال : ومطالبه الامور التی يلحقه بماهو موجود من غير شرط .، يعنی يثبت للموضوع بنفسه حتی يكون المثبت له نفسه من غير اعتبار قيد فيه بحيث يصير موضوعاً للعلوم الجزئية المذكورة فی كلامه كالطبيعی وغيره ، اذالمراد نفی الشرط سواء كان قيداً للمثبت له اوواسطة فی ثبوت الحكم له ، وبعض الاعلام حمله علی ان ذات الموجود بنفسها علة للاحق ، والزم من ذلك كون اللاحق لازماً ، وجعل المعنی الذی ذكره ظاهر كلام الشيخ ، وليس كذلك كمايرشداليه التعليلات التی اشرنااليها سابقاً ،والظاهر من كثرة استعمال لفظ اللاحق فی مقابل اللازم كونه مراداً هيهنا .

الثانی : ان يكون المراد بالعرض الذاتی ماهوالمصطلح عليه فی كتاب البرهان ولولم يكن بعض المباحث فی العلم المذكور كذلك ، لم يكن ضائراً ، اذلعل الباعث علی ايراد تلك المباحث جهة اخری كمايشيراليه بعض العبارات المنقولة من كتاب البرهان ، ويظهر من الفصل الرابع من هذه المقالة ومامر من كلام بعض الاعلام من ان كثيراً من محمولات العلوم بل اكثرة علی الظاهر ليس كذلك ، وتمثيله بالكلی والجزئی ونحوهما محل تأمل ، لان الكلی معناه المفهوم الذی كان كذا ، والمراد بالمفهوم ، ماوجد فی الذهن ، والموجود فی الذهن لايمكن ادراكه بدون ادراك مطلق الموجود، فيكون الموجودالذی هوموضوع العلم مأخوذا فی معناه ، والمراد بالجوهر الموجود فی الاعيان لافی موضوع يعنی ماهية اذاوجدت فی الاعيان كانت لافی موضوع ، و نظيره العرض فلابد فی معناه من ادراك مطلق الموجود ، وكذلك الامكان والوجوب وامثالهما . وماورد علی الاحتمال الثانی الذی ذكره من ان انواع الجوهر والكم يحتاج الموجود فی لحوقها له الی ان يتخصص ، ففيه انه يجوز ان يكون الداعی الی البحث عن الانواع غير كونها اعراضاً ذاتية علی مااشرنااليه سابقاً ، وماورد علی الاحتمال الثالث بقوله : ففيه مع قطع النظر عن ان مفهوم الوجود ... الی تمام الكلام ، فی الايراد محل تأمل ، لانك قدعرفت ان تخصيص موضوع العلم الاعلی بالمقولات و

انواعهـا تخصیص عرضی ، وعرفت العبارة المنقولة عن الشیخ عن قریب حیث ذکر فیها : ان الذی عمومه عموم الموجود والواحد فلایجوز ان یکون العلم بالاشیاء التی تحته جزءٌ من علمه ، لأنها لیست ذاتیة له علی احد وجهی الذاتی ، لکنهم خرجوا ـ عن عموم مقتضی هذه القاعدة ، وانزلوا ـ المقولات منزلة انواع الموجود ، لانهم انزلوا انواع المقولات منزلة انواع انواع الموجود .

فلان کلام الشیخ هیهنا غیر دال علی ذلک ، ولم یذکر فی کتاب البرهان فیما اتذکر سوی ان موضوع المسالة قد یکون موضوع العلم ، وقد یکون نوع موضوعه ، و قد یکون عرضاً ذاتیاً لموضوعه (الی آخر ماذکر هناك) ولم یذکر ان موضوع المسالة قد یکون نوع نوع موضوع العلم وعلی هذا فقوله : بناء الکلام علی انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود وانواعها انواع انواعه ، کما اشار الیه الشیخ وجروا علیه فی هذه المباحث محل تأمل .

وقوله بعد ذلک : لکن موضوع الریاضی هو المقدار المجرد من المادة ، لیس تخصیصه تخصیصاً عرضیاً ، بل تخصیص الموجود الی حد ینتهی الیه تخصیص ذاتی علی ماجروا علیه هیهنا ، فیلزم ان یکون الریاضی داخلاً فی العلم الالهی لاواقعاً تحته محل تأمل ، علی ان ترتب اطلاق الحکم بکون الریاضی داخلاً فی العلم الالهی علی کون المقدار المجرد لیس تخصیصه تخصیصاً عرضیاً ، محل تأمل ، لان علم الاکر المتحرکة والمناظر والموسیقی ، لایجری فیها هذا الحکم ولعل هذا من باب المساهلة فی التعبیر ، وکذا فی اطلاق الحکم بان موضوع الریاضی هو المقدار المجرد مساهلة .

وقوله : «وایضاً یلزم ان یکون المباحث الکلی والجزئی و نحوهما خارجاً عن هذا العلم لان عروضها یحتاج الی تخصیص الموجود بالمعقول الثانی وهو تخصیص عرضی» ، محل نظر لان من مباحث الکلی المذکور فی مابعدالطبیعة قولهم المفهوم یعنی الموجود فی العقل ینقسم الی الکلی والجزئی فیلحقه الکلیة .

وهیهنا امور احدها ، ان الموجود فی العقل کالانسان مثلاً کلی هذا ولیس من مسائل مابعدالطبیعة .

وثانیها ، انمفهوم الموجود فیالعقل کلی ، وهذاایضاً لیس منمسائلها .

و ثالثها ، ان معنیالموجود فیالعقل حیث ینقسم الیالکلی والجزئی یتخصص بمعنی الکلیالمنطقی ، یعنی قدیتصف بکونه صادقاً علی کثیرین بالفعل اوبالامکان و هذا من مسائلها ، وحینئذ یکون هذاالمعنی عارضاً للموجود فیالعقل ویکون مقصود بعضالاعلام انلحوق هذاالمعنی یتوقف علیلحوق معنی المعقول الثانی للمعقول المطلق وهذا محلنظر ، لانالموجود فیالعقل ینقسم الیالموجود الاول فیه کالانسان ، والیالموجود الثانی فیهکالکلی المنطقی ، وهو معقولثان ، فیلحق الموجود فیالعقل معنیالمعقولالثانی ، و کذلك ینقسمالموجود فیالعقل الیالکلی المنطقی ومقابله، فیلحقه معنیالکلیالمنطقی، وکونالحوقالثانی یتوقف علیاللحوق الاول فی معرضالمنع .

وقال بعض الاعلام بعدالکلام المنقول عنه سابقاً : والذی یخطربالبال فی حل الاشکال ، ان هذهالمباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه وافراد بعض العلوم عن بعض ، لیست مباحث عقلیة ؛ کان بناؤها علی مقدمات قطعیة وقیاسات یقینیة ، بل هیمباحث اصطلاحیة ،وبناؤها علی مقدمات استحسانیة ، وعلی هذاالقول اذا کان معنی موضوعاً لعلم وکانله انواع واقسام وکان بعض انواعه واقسامه ممالیس لهاحوال کثیرة و مباحث منشعبة و کان بعض انواعه مماله ذلك اما مطلقاً و اما مقیّداً لقید ، فحینئذٍ کان الانسب ان یجعلاحوال البعض الاول من جملةالعلم الذی هوموضوعه ذلكالمعنی ، واحوالالبعض الثانی علماً آخرواقعاًتحته، فالقوم کانهم صنعوا ذلك وبنواالامر فی هذهالمباحث علیذلك . مثلاًالموجودالذی هوموضوع العلم الالهیله انواع واقسام کثیرة ووجدوا بعضالاقسام منها ذا مباحث کثیرة ، کالجسم الطبیعی مقیداً بالحرکة والسکون، والعدد والمقدارمن دون تقییده، والنفس الناطقة منحیث کونها مبدء عمل والافعال ، والاعمال منحیث تؤدی الی صلاحالمعاش والمعاد ، والمقولاتالثانیة منحیث توصل الیالمجهولات ، فجعلوا کلاً منهذهالمباحث علماً برأسه ، واخرجوه منالعلمالذی موضوعه الوجود ، و مباحث بعضالاقسام الآخرلمالم یکنکذلك ادرجوه فیذلكالعلم، فلذلك صارمباحث المقارنات ونحوهامنجملة ذلكالعلم ، وقس علیه حالالطبیعی والطب وساقالکلام

الی ان قال : فالعرض الذاتی لمفهوم الموجود الذی یبحث عنه فی العلم الالهی یجب ان یعرف بانه الذی لایحتاج الموجود فی لحوقه له الی ان یتخصص تخصیصاً صار به موضوع الطبیعی والتعلیمی اوالخلقی والمنطقی ولالغیره [ولایضره] احتیاجه الی تخصیص سوی ذلک ، کعروض العقل المحتاج الی تخصیصه بالجوهریة ، و عروض المقدار والعدد المحتاج الی تخصیصه بالکم المتصل والمنفصل ... وساق الکلام الی ان قال : وعلی هذا یرتفع الاشکال من دون تکلف، وکان قول الشیخ : فانه لیس یحتاج الموجود فی قبول هذه الاعراض والاستعداد لها ان یتخصص طبیعیا او تعلیمیاً اوخلقیاً اوغیرذلک ناظراً الی ماذکرنا .» انتهی .

ولایخفی انما ذکره من ان مباحث الموضوع والعوارض الذاتیة وافراد بعض العلوم عن بعض لیس مبنیاً علی المقدمات الیقینیة بل الاستحسانیة صحیح ، لکنها مرتبطة بضوابط متقنة روعی فیها فوائد من ذلک سهولة التعلیم والتعلم، فانهم جعلوا لکل علم موضوعات لیتمیز بعض العلوم عن بعض ، ویستقل طالب کل علم بما یناسب غرضه ، ولایمتزج العلوم بعضها علی بعض ؛ فیشوش الامر علی الطالبین ، وجعلوا للعوارض الذاتیة معنی یناسب حال الموضوعات ، وجعلوا فی المقدمات البرهانیة اعتبار شرایط ضروریة فیها، وفی موضوعات المسائل ومحمولاتها شرائط استحسانیة وفی افراد العلوم بعضها عن بعض ضوابط خاصة مناسبة ؛ لامجرد کثرة المباحث وقلتها . مثال ذلک ان موضوع بعض العلوم خاص بالنسبة الی موضوع البعض وجعلوا لافراز الخاص عن العام وجعله عاماً علیحدة ضابطة کلیة ، وحاصله یرجع الی اقسام اربعة ولایعتبر فی شیء منها الکثرة والقلة وکذلک فی غیرها من المباحث .

قوله : «وبعض[۱] هذه الامور هی له کالانواع ...» لم یقل انواع لان الموجود عرضی بالنسبة الی الماهیات و لیس من المقولات الذاتیة ووجه شبهه بالانواع اندراجها تحت الموجود وشمولها لسائر الانواع المندرجة تحتها بخلاف ماسیذکر بعد ذلک فان الواحد یساوق الموجود والکثرة فی قوة نوع النوع بالنسبة الیه والقوة بالمعنی الاعم من الامکان الذاتی والاستعدادی یشمل جمیع المقولات فهواشبه بالموجود و کذاالامکان بالمعنی الاعم وکذاالفعل والکلی والجزئی ویحتمل ان یکون المراد بکونه

(۱) ش ق هـ ص ١٤ .

کالانواع اشارة الی‌انه یصیر موضوعاً فی‌بعض‌المسائل کالانواع موضوعات سائر العلوم .

وقال بعض‌الاعلام ایده‌الله : واما کونها بمنزلة الانواع ، فکان وجهه انها حقایق محصلة یحصل‌الموجود فی ضمنها حقیقة محصلة موجودة ، فکانها انواع‌لها بخلاف ماسیذکر بعدذلك من‌الواحد والکثیر ونحوهما ، فانه لایحصل‌من تخصیص‌الموجود بها وتحصیله فی‌ضمنها حقیقة محصلة موجودة ، فلیست بمنزلة الانواع ، وقد نقلنا عن – غیاث‌الحکماء – وجه آخرلکون هذه‌الامور بمنزلة الانواع دون‌الامورالتی سنذکر ...» انتهی .

وفیه نظر، لان معنی‌الواحد والکثیر موجودان عندالشیخ ولافرق بین‌الکم القلیل والکثیر فی‌التحصل وعدمه، ومانقله‌من‌–غیاث‌الحکماء–ایضاً غیر جار فی‌المقام‌اذیقتضی کون الکثیر شبیهاً بنوع‌النوع والکلی یعتبر فی‌معناه المفهوم وهوالموجود الذهنی فیشبه نوع‌النوع .

قوله : «ولقائل‌ان[1] یقول اذاجعل‌الموجود (الی‌آخره) قال بعض‌العلماء فیما نقل عنه: لقائل ان‌یقول وجه‌ورود هذاالایراد غیرظاهر، فان‌الموضوع هوالموجود مطلقاً علی ماقرره ، وظاهران اثبات مبادی الموجودات الخاصة لیس اثبات الموجود المطلق ، فمن این‌لزم البحث عن مبادی الموضوع الممنوع ؟ فلزوم الامر الممنوع ممنوع . ولایذهب علیك ان هذالیس هوالجواب‌الذی سیشیر الیه .

قوله : « ثم‌المبدء لیس مبدءالموجود کله (الی‌آخره) وبون بین‌الامرین ثم اقول لتوجیه‌السؤال وتحریره وجوه . منها ، انه اذاکان لعلم موضوع‌له افرادلم یجز اثبات جمیع تلك الافراد فی‌ذلك‌العلم ، لاستلزامه اثبات‌الموضوع اذ لاوجودله الا فی تلك الافراد، ولعله‌ارادبالموجودات فی‌قوله: لم‌یجز ان‌یکون‌اثبات مبادی‌الموجودات ... ، جمیع‌الموجودات‌حسبما یفیده‌الجمع المحلی باللام ، فیتم‌التقریب ، ویظهر وجه قوله : لان‌البحث فی‌کل علم عن‌لواحق موضوعه لاعن مبادیه ... ، وبهذا یظهر وجه الجواب‌الذی اشارالیه ثانیاً بقوله : ثم‌المبدء(الی آخره) انتهی ...»

---

(۱) ش ق ه ص ۱۴ ، ط ه ص ۷ .

قوله: « ویلزم هذاالعلم[۱] ان ینقسم الی اجزاء(الی‌آخره) لماذکـران فی‌العلوم لایذکر المبادی المشترکة بل‌انما یذکر فی‌کل علم مبادلایشترك فیها ، یریدان یذکر انقسام هذاالعلم الی اجزاءه ، فذکر الاقسام الثلاثة التی‌فصلها، یعنی‌اسباب‌الموجود المعلول وعوارض الموجود ومبادی العلوم‌الجزئیة ، فانها الاسباب ، تعلیل لصحة البحث عن‌الاسباب‌القصوی فی‌هذاالعلم بناء علی‌ان‌البحث‌فی‌علم عن‌مبادیه انمایصح فی‌غیر المبادی المشترکة لجمیع مسائله ، فذکر ان‌الاسباب القصوی اسباب لکل موجود معلول ، لالجمیع‌الموجودات حتی‌یلزم ان‌یکون من‌المبادی‌المشترکة ، فلا یصح‌البحث عنه فی‌هذاالعلم .

والمراد بمعلول فی‌قوله: کل‌موجود معلول... ، المعلول لتلك‌الاسباب ، اومعلول غیر تلك‌الاسباب ، اوالمراد ان‌کل معلول لایخرج عن‌الاستثناء‌الی بعض تلك‌الاسباب فلایرد ان‌بعض تلك‌الاسباب ایضاً معلول فکیف یستند الی‌تلك‌الاسباب .

قوله: «من جهة[۲] وجوده» یمکن‌ان‌یکون متعلقاً بمعلول و یمکن ان‌یکون متعلقاً بموجود ویمکن ان‌یکون متعلقاً بالاسباب .

قوله: «ولان مبادی کل‌علم اخص[۳] هی‌مسائل فی‌العلم ...» ، یعنی نبحث عـن مبادی العلوم ونبحث لهذه‌العلة ویکون قوله فنفرض کلام مترتب علیه ویمکن ان یکون قوله: ولان ... ، تعلیل متقدم لقوله: فنفرض .

قوله: « فهذاالعلم[۵] یبحث عن‌احوال الموجود ...» بناء علی ان‌العلم یبحث عن العوارض‌الذاتیة لموضوعه ویبحث فی‌هذاالعلم ایضاً‌عن‌الاموز‌التی هی‌له ای‌للموجود کالانواع والاقسام ، بناء علی ماقرران مبادی العلوم‌الجزئیة لابدان یبحث‌عنه فی هذاالعلم الاعلی لافی تلك‌العلوم الجزئیة ، والمذکور فی‌کل علم امامباد واما مسائل، والمعتبر فی‌المبادی شرایط مذکورة فی‌البرهان ، والمسائل مؤلفة عن موضوعات

(۱) ق ﻫ ص ۱٤ ، ط ﻫ ص ۱۱ .

(۲) ق ﻫ ص ۱٤ ، ط ﻫ ص ۱۲ .

(۳) ق ﻫ ص ۱٤ ، ط ﻫ ص ۱۲ .

(٤) ق ﻫ ص ۱٤ ، ط ﻫ ص ۱۳ .

(۵) ق ﻫ ص ۱۵ ، ط ﻫ ص ۱٤ .

ومحمولات والمعتبر فی‌موضوع‌المسألة ان‌یکون داخلاً فی‌جملة موضوع‌العلم بان یکون نفسه اونوعاً منه اوعرضاً ذاتیاله ، اویکون من‌الاعراض‌الذاتیة لنفس موضوع العلم اولانواعه ، اویکون عرضاً ذاتیاً لعرض ذاتی ومحمولات‌المسألة اذاکانت موضوعاتها من‌جملة موضوع‌الصناعة‌کانت من‌اعراضهاالذاتیة‌جازان‌یکون محمولاتها من جنس‌الموضوع ومن‌انواعه وفصوله واعراضه واعراض اعراضه‌واجناس اعراض اخری وفصولها ومایجری‌مجراها ، کل‌ذلك مصرح به‌فی کلام‌الشیخ ، والمذکورفی العام‌الأعلی لایخرج عن‌شیء من‌ذلك ولاحاجة الی تقریران جمیع مسائل‌العلم لابدان یکون بحثاً عن‌العوارض الذاتیة لموضوع‌العام .

وقال‌بعض‌الفضلاء[1] : « یرید[به] بیان ان‌البحث عن‌المبادی العلوم‌الجزئیة بای وجه یکون وعلی ای‌کیفیة یقع فی‌هذاالعلم ، فان موضوعات‌العاوم الجزئیة امور مخصوصة ، والتی‌یبحث عنها فی‌هذاالعلم احوال للموجود المطلق الذی هواعم الاشیاء ، فکیف یکون مبادی تلك‌العلوم‌الجزئیة مسائل هذاالعلم ، فیتبین ذلك و یکشف عن‌وجه اشکاله بان‌احوال موضوع‌العلم الاعلی قدیکون اموراً هی‌کالاقسام‌له، والاقسام قدیکون‌من‌العوارض‌الذاتیة‌للمقسم، وذلك اذاکانت‌القسمة الیها قسمةاولیة کقسمةالجنس الی‌الانواع وقسمة الموجود الی‌الموجودات ، وعلمت انها کقسمة الجنس الی‌الانواع ، یعنی انه‌لیس بخارج عن‌حقایق‌الموجودات ، وان لم‌یکن جنساً بالحقیقة . لانه لیس‌له ماهیة کلیة کمامر ، وکذلك اقسام الاقسام ایضاً من‌العوارض الذاتیة اذاکانت‌القسمة‌قسمة‌اولیة ، وهکذاالی ان یصیرالقسمة بسبب‌کون عارض غریب ، فان‌المراد من‌القسمة‌الاولیة ان‌لایحتاج‌المقسم فی‌انقسامه الی‌تلك الاقسام الی‌لحوق امرخارج عن‌ذاته ، فان قسمة‌الحیوان الی‌الانسان والفرس وسایرالانواع قسمة اولیة ، والاقسام اعراض ذاتیة‌له ، وقسمته الی‌الابیض وغیره والی‌الضاحك وغیره والی‌الکاتب وغیره غیراولیة ، والاقسام لیست اعراضاً ذاتیة‌له ، وان‌کان القسم الخارج فی‌بعضها اعم وفی‌بعضها مساویاً وفی بعضها اخص مماخرج من

---

(۱) قال‌الشیخ : فهذاالعلم یبحث عن احوال‌الموجود . . . قال‌صدرالحکماء(تعلیقات ط گ ص ۱۳ ، ۱۴) : یرید به بیان ان البحث . . .

القسمة الأولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلاثة الاخيرة ايضاً مستوفاة كالاولى . و بالجملة اخصية العارض لاينافى كونها من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع ، فاذن نقول : ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية كأنواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص آخر التخصيصات والتقسيمات الذى لايجوز بعده تخصيص ام لا ؟ فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون ، فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بماهو موجــود ، بحدث موضوع الطبيعى . ولايمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص ، خصوصية الابلحوق عارض غريب من تغير اوتكمم فيصير المخصوص به امراً طبيعياً اوتعليمياً لايجوز ان يكون من احوال الموجود بماهو موجود ، ولاالبحث عنه داخلاً فى العلم الاعلى .

والثانى كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكم و غير الكم وهو موضوع الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم آخــر للموجود ويكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصاً من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره ، بل مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره ، فالجسم التعليمى مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب ، لكنه هــو ايضاً كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ، ومن الاعراض الذاتية له ، فان جعله جسماً - جسماً لايتوقف على جعله مقداراً ، وكذا جعله مقداراً - لايتوقف على جعله كماً منفصلاً ، لاجعله كماً متصلاً يتوقف على جعله كماً مطلقاً ، بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد ، فاذن لايجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئى ان لايكون ماهو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العام ، يقع البحث عنه فيه ، بل قد يكون وقد لايكون ، فعلى كل من الوجهين اذا حصل فى هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الــذاتية صاحب علم جزئى ، فيشمله اليه صاحب هذا العلم وهو مأخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر ، اذليس لصاحب علم جزئى ان يبحث عن وجود موضوعه وحد ماهيته ، والا لكان مــن تلك

الحيثية صاحب علم هو فوق علمه ، فالمهندس مثلاً اذابحث عن وجودالكم المتصل ومرتبته ، صارمن هذه‌الجهة عالماًالهياً لامهندساً» انتهى .

وظنى ان هذاكلام مختل مخاط ، وتفسير لكلام‌الشيخ بمالايوافق رأيه و مصطلحاته كتفسيرالعرض‌الذاتى والاولية واعتبار الاولية فى‌المطالب‌البرهانية و اعتبار اولية‌التقسيم فى‌ذلك .

وبعض الاعلام -ايده‌الله- نقل‌كلام هذاالفاضل ثم قال : وهيهنا ابحاث ، و نقل ابحاثاً تقل حاجتنا الى نقلها الى ان‌قال : وسادسها ، انه‌لم يظهر من‌كلامه ان‌القسمة يجب ان‌يبلغ الى‌مثل اى قسم حتى‌يصلح ان‌يجعل ذلك‌القسم موضوعاً لعلم آخر ، واى قسم لايصلح‌له ولم يعلم منه‌انه ماالسر فى‌ان‌الكم المطلق يجب ان‌يجعل‌موضوعاً لعلم آخر ، ولايبحث عن‌احواله فى‌العلم الاعلى ، والقسم‌الذى تحته‌واخص منه‌يمكن ان‌يبحث عنه فى‌هذاالعلم ، ولايجب ان‌يكون‌البحث عنه‌خارجاً عنه ، مع‌ان هذين الامرين ممايهم فى‌المقام ، ولايظهر المقصود من‌دون تحققهما . والحق كما ذكرناسابقاً انهم جعلواطائفة من اقسام‌الموجود موضوعات لعلوم متعددة من‌الطبيعى والخلقى والتعليمى والمنطقى‌اما مقيدة بقيد ام‌لا ،بناءً على تشعب‌الابحاث عنها وتكثرها .

والطائفة‌الاخرى ليست بتلك‌المنزلة اخذوها جميعاً ، وادرجوها فى‌علم واحد، و بحثوا عن‌احوالها فى تلك‌العلم ، وجعلوا موضوعه‌الموجود ، اذلا يصلح شيء سواه لذلك ، على ماظهر من‌كلام‌الشيخ وان‌لم‌يكن بين بعض من‌تلك‌الطائفة الاخرى، والطائفة الاولى فرق فى‌كونها عرضاً ذاتياً بالنسبة الى‌الموجود بل‌اماهما جميعاً عرض ذاتى اوليسا جميعاً عرضاً ذاتياله ، لكن لمالم‌يكن لهذاالبعض مباحث كثيرة، راو - الاولى ان‌لايجعل علماً عليحدة ، فلذا اصطلحوا فى‌مقامنا هذا على‌ان يجعلوا العرض الذاتى اشتهر بينهم انه يبحث عنه فى‌العلوم بمعنى مالايحتاج عروضه للموجودالى‌ان يتخصص تخصيصاً طبيعياً اوتعليمياً اوخلقياً اومنطقيا، حتى‌يشمل جميع مباحث الطائفة‌الثانية ، ولايخرج منها شيء ، وان‌لم يكن بالمعنى‌المشهورى من‌انه لايكون عروضه بسبب امراخص اواعم .

ثم لايخفى انه‌على‌هذا - وان‌صار موضوعات‌العلوم المذكورة من‌العوارض‌الذاتية

للموجود ، والبحث عنها بعنوان ان بعض‌الموجود جسم قابل‌للحرکة والسکون ، او انه‌کم مطلق الی غیرذلك ، یکون من‌جملة‌العلم الاعلی ، لکن‌الاقسام التی تحت هذه الموضوعات لیست کذلك ، اذلایصدق علی‌المقدار مثلاً انه لایحتاج‌الموجود فی عروضه الی ان‌یتخصص تخصیصاً طبیعیاً اوتعلیمیاً اونحوه، بل‌یحتاج فی‌عروضه‌له الی ان یصیرکماً مطلقاً وهو تخصیص تعلیمی فارادوا ان‌یتمحلوا لإدخال مثل هذه المباحث ایضاً فی‌العلم الاعلی ، اذلایحسن جعلها علماً علیحدة ، ولایمکن ادخالها فی‌العلوم‌الجزئیة ، فقالوا: الاشیاء اذالم‌یکن عرضاً ذاتیاً بهذاالمعنی ایضاً للموجود، یجوز ان یبحث عنه فی‌هذاالعلم ، لکن بشرط ان‌یکون‌البحث عنه امرلایتعلق بالمادة ونحوها ممایتعلق بموضوعات‌العلوم الجزئیة فبذلك اندرجت تلك‌المباحث ایضاً فی هذاالعلم . بیانه ان‌قولنا : الموجود مقدار مثلاً‌الذی هومسألة هذاالعلم ، وان کان المحمول فیه‌المقدار بحسب‌الظاهر ، رعایة بجعل موضوع‌العلم موضوع‌المسألة لامحمولها ، لعدم استقامته علی ماظهر فیماسبق ، لکن لاشك ان‌المقصود الاصلی منه ان‌المقدارموجود ، ففی‌الحقیقة‌البحث عن‌الوجودالذی لایتعلق بالمقدار والمادة وغیرهما من موضوعات‌العلوم الاخری الجزئی ، فصح ان‌البحث لیس عن‌الجهة المتعلقة بالمقدار والمادة ، فاندرج فی هذاالعلم بناء علی ماقالوا وتمحلوا ، نعم اذا بحث عن‌المقدار باعتبار الحالة التی تکون‌له من‌حیث هومقدار ، فلایجوزان یکون داخلاً فی‌هذاالعلم ، بل‌یکون اما من اجزاء‌العلم التعلیمی ان‌لم یخرج‌المقدار عنه ، و لم یجعلوه علماً علیحدة بناء علی‌عدم تکثرالابحاث المتعلقة به ، اویکون علماً تحته ان اخرجوه منه کمااخرجوا الکم عن‌الالهی ، وهذاکله بناء علی ماذکرنا من‌ان هذه المباحث لیست من‌المباحث‌العقلیة التی تکون بناؤها علی‌المقدمات‌البرهانیة ، بل من‌الامورالاستحسانیة - فلاحجر فیما فعلوه وصنعوه ، ولامنع فیما تمحلوه ، لانه لیس مما لایستحسن فی‌نظرالعقل بل هوموافق ملائم‌له کما لایخفی» انتهی .

ویظهر من‌کلامه ان‌الکم المطلق یجب عندهم ان‌یکون موضوعاً لعلم آخر وکانه توهم ان‌الکم المطلق موضوع للریاضی ولیس‌الامر کذلك فان‌الکم‌المطلق وسائر المعقولات جعلوها بمنزلة انواع‌الموجود المطلق فیصح ان‌یجعل موضوعاً فی‌مسائل العلم‌الاعلی ومحمولاً ایضاً ان‌کان عرضاً ذاتیاً بالمعنی‌الذی ذکره‌الشیخ وهوان‌یکون

الموضوع اوجنسه داخلاً فی‌معناه ومفهومه وایضاً یظهرمن کلامه ان‌القسم الذی تحته مما یمکن ان‌یبحث‌عنه فی هذاالعلم ولایجب ان‌یکون خارجاً ، وفیه ایضاً ان قسمی‌الکم‌اللذین هماالمقدار والعدد موضوعان للهندسة والحساب وانماالبحث‌عن وجودهما ونحو وجودهما فی‌العلم‌الاعلی ثم ماذکره من‌وجه‌الفرق بین‌الطائفتین من العلوم فی‌جعل بعضها فی‌العلوم‌الجزئیة وبعضها فی‌العلم الاعلی صحیح ، یعنی تکثر الابحاث یقتضی جعلها علماً علیحدة ، لکن لیس‌الامر منحصراً فی‌تکثرالابحاث ، بل قدیکون الذاتی الی ذلک تعلق‌الاهتمام بالبحث عنها مع حصول‌داع الی افزاره بحیث لایختلط مع مباحث اخری ، ومع ذلک جعل‌العلم علماً علیحدة مبنی علی ضابطة مذکورة فی‌کتاب البرهان ، وهی حیث ماکان شیئان ، احدهما اخص من‌الآخر، و هی‌کون الاخص صاراخص بسبب انضیاف امرغریب الی‌المعنی الاعم وهوعلی اربعة اقسام ، وقد ذکرنا سابقاً ان‌سایرالموضوعات بالنسبة الی موضوع العلم الاعلی من هذاالقبیل ، ونقلنا تصریح الشیخ بذلک ، لکن لماجعلواالمقولات بمنزلة الانواع لموضوع‌العلم المذکور ، کان حکمها مخرج عن‌ذلک ، وجاء جعلها موضوعات المسائل اومحمولاتها فی‌العلم المذکور ، واماانواع المقولات کالعدد والمقدار مثلا ، فلاداعی الی اخراجها عن‌الحکم المذکور ، فلاجرم صح جعل‌کل منها موضوعاً لعلم مقررثم فیما ذکره من‌تفسیرالعرض‌الذاتی‌المصطلح هیهنا والتفسیرالذی اسنده‌الی‌المشهور تأمل ، الاان یراد المشهور عندجماعة من‌المتأخرین .

ثم ماذکره من‌ان‌المقدار یحتاج فی عروضه‌للموجود الی ان یصیرکماً مطلقا و هو تخصیص تعلیمی محل تأمل . ثم قوله : فارادوا ان یتمحلوا ... ، الی آخرالکلام محل تأمل ، فیکون اذن مسائل هذاالعلم ، اذالوجود بماهو وجود ومبادیه ، ای مبادیه‌العامیة لاعللها و اسبابها ، فان الوجود بماهو وجود لیس‌له مبادی بهذاالمعنی.

قال بعض الفضلاء[1] « المباحث[2] المذکورة فی هذاالعلم لکثیرة ، لکنها مندرجة فی ثلاث مجامع ، احدها : البحث عن‌اسباب‌الوجود، ویندرج فیه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات‌العقلیة واثبات‌المبدء الاول للوجود و اثبات‌المادة

---

(١) صدرالحکماء فی‌التعلیقات ط گ ط ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) المباحث الموردة فی‌هذاالعلم اصنافها کثیرة . . .

الاولی والصورالمنوعة للاجسام واثبات‌الغایات للطبایع واثبات‌الاجسام الفلکیة و نفوسها وعقولها التی هی غایات حرکاتها ، فان جمیع هذه‌المسائل بحث عن‌مبادی الوجود .

وثانیها : هوالبحث عن‌عوارض‌الوجود کالوحدة والکثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والقدیم والحادث ، وقد سبقت منا الاشارة الی انها بای وجه یکون من‌العوارض للوجود مع انه لیس فی‌الخارج بحسبها عارضیة ومعروضیة بین شیئین ، والحق ان‌کونها من‌العوارض انمایکون باعتبارمن الذهن وضرب من‌التحلیل ، کالذی یقع بین‌الماهیة والوجود ، فهی کالوجود زائدة علی‌الماهیات وخارجة محمولة علیها لاکحمل‌الذاتیات علیها .

وثالثها : البحث عن‌اقسام الوجود التی هی مبادی العلوم الجزئیة اعم من ان یکون موضوعات‌لها اوغیرذلك ، ولیس یجب ان‌یکون‌البحث عنها من حیث کونها من المبادی ، بل‌من‌حیث وجودها فی ذاتها وتقررها فی‌نفسها ، لکن یلزمنا ان‌یکون من‌المبادی للعلوم‌الجزئیة . بقی هیهنا سؤال وهو : ان مباحث‌الماهیة و جنسها و فصلها وحدها وانها هل‌هی موجودة ام‌لا ؟ وای‌وجود یخصها هی من‌مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه‌الاقسام الثلاثةغیر مندرجة فیها فلم‌لم یذکره الشیخ هیهنا .

ویمکن الجواب عنه بان‌الغرض هیهنا لیس فی‌بیان الحصر ، بل‌الاشارة الی‌بعض مجامع مسائل هذاالعلم ، اوبان‌الاصل فی‌الاشیاء هی وجوداتها لاماهیاتها ، فالبحث عن‌الماهیة واجزائهالیس بالاصالة ، بل علی‌وجه‌التطفل» . انتهی (کلام صدرالحکماء) تعلیقات شفاء .

* * *

قسمت‌دوم ازحواشی محقق سبزواری مربوط‌است به تعلیقات اوبرقسمتی از مباحث‌علت ومعلول شفا ، مباحثی که ذکرمی‌شود از مهمات مباحث فلسفی محسوب می‌گردد ومهم‌آنکه محقق‌سبزواری ومعاصرنحریراو آقاحسین‌خوانساری معروف‌به محقق خوانساری در مقام توضیح وتقریر مشکلات شفا به‌نقل عقاید وآرای ملاصدرا نیزپرداخته‌اند وگاهی در صدد تزییف آرای اونیز برآمده‌اند ولی حق‌آنست‌که اگرآنچه‌راکه آنها ازملاصدرا نقل‌نموده‌اند ازاین حواشی برداشته شود جز جسمی‌بی‌روح چیزی نمی‌ماند .

مراد سبزواری ازبعض الأعلام معاصر نحریراو آقاحسین خوانساری ومراداو وآقاحسین ازبعض الفضلاء افضل‌المحققین صدرالمتألهین شیرازی‌است .

مطلب مهمی که دراین‌حاشیه مورد بحث وتحقیق واقع‌می‌شود، ومحقق‌محشی‌دراین‌مبحث به‌نقل کلمات آقاحسین ، وملاصدرا ، ومحقق‌دوانی پرداخته‌است یکی معنای ابداع وایجاد شیء‌است لامن‌شیء وایجاد وخلق ماهیت بدون مسبوقیت‌آن بماده واستعداد وتحریك ماده‌از جهت‌حصول استعداد برای قبول صورت محصل‌ماده ، ودیگر ایجادشیء درماده واستعداد ومسبوقیت صورت بعدم زمانی ودراین مبحث تحقیق درمعنای حدوث‌ذاتی وتحقیق دراین مسألهٔ مهم‌که : الممکن فی‌ذاته لیس و ... واین مسأله‌که مسبوقیت وجود بعدم مجامع و تقریر این‌امرقابل‌توجه که استحقاق درممکن چه معنادارد واصولاً حدوث‌ذاتی را چه‌نحو باید تصورنمود وبیان این‌معناکه‌کلمات‌شیخ واتباع‌اووجمعی‌ازمتأخران‌دراین بحث در غایت ابهام واجمال‌است ازمطالب قابل تعمق‌است .

(۲)

قوله : «فهو تأییس‌الشیء[1] بعدلیس[2] مطلق ...» اعلم ان‌عندهم العدم علی‌وجهین، احدهما ان‌یکون عدم‌صورة فی‌مادة مع‌بقاء‌المادة، وثانیهما عدم‌الشیء بالکلیة‌وبالمرة، وهذا هو المراد من‌الایس هیهنا کما یدل عبارته فی‌موضع من هذاالکتاب حیث‌قال کل‌شیء‌الاالواحدالذی هولذاته واحد والموجود الذی هو‌لذاته موجود ، فانه‌مستفید للوجود عن‌غیره ، وهو ایس به‌لیس فی‌ذاته ، وهذا معنی کون‌الشیء مبدعاً ، ای‌قابل

---

(۱) شفا ط ق ه ص ۲٦٦ ، ط ه ص ۵۲٦ ، ۵۲۷ .

(۲) شیخ درمقام بیان وجوه فرق بین موجود حاصل در ماده و حقایق واقع درعالم زمان و موجود قائم بفاعل و مستغنی از ماده و استعداد سابق بر فعلیت و وجود و اینکه موجود قائم بجهت فاعل و بی‌نیاز از ماده و استعداد ابداعی است . و دائم‌الوجود و علت چنین معلومی (اولی بالعلیة لأنه یمنع مطلق العدم للشیء فهوالذی یعطی الوجود التام‌للشیء) قهراً معلول ابداعی عدم خارجی ندارد گوید : فهذاهوالمعنی الذی یسمی ابداعاً عندالحکماء ، وهو تأییس‌الشیء بعد لیس‌مطلق ، فان للمعلول فی‌نفسه ان یکون ـایسـ ویکون له عن علته ان یکون ـایسـ والذی یکون للشیء فی‌نفسه اقدم عندالذهن بالذات لافی‌الزمان من‌الذی یکون عن غیره ، فیکون کل معلول أیساً بعد لیس بعدیة بالذات ...»

محقق محشی دراین مبحث پیرامون تحریر مقاصد شیخ از معاصر خود آقا حسین واز صدرالحکما و دوّانی مطلب نقل نموده‌ولی آنچه که قابل‌توجه‌است و دارای عمق واصل میباشد، تعلیقات آخوند ملاصدرااست براین قسمت از شفا که نقل شد .

کلام شیخ درحدوث ذاتی دربرخی ازمواضع‌مبهم‌است وحق‌تحقیق برعهده‌صدرالحکماست.

الوجود عن غیره ، وله عدم یستحقه فی ذاته مطلق لیس انما یستحق العدم بصورته دون مادته او مادته دون صورته بل بکلیته، وساق الکلام الی ان قال : بل البعد الذی هیهنا بالذات فان الامر الذی للشیء من تلقاء نفسه ، قبل الذی له من غیره ، واذا کان له من غیره الوجود والوجوب ، فله من نفسه العدم والامکان ، مکان عدمه قبل وجوده ، ووجوده بعد عدمه ـ قبلیة وبعدیة بالذات . فکل شیء غیر الاول الواحد موجود بعد مالم یکن موجوداً باستحقاق نفسه وعبارته هیهنا بعد هذا عن قریب یشیر الیه ایضاً .

قال بعض الفضلاء[1] : «ای ایجاده بعد عدم مطلق ای عدم بوجه من الوجوه بعدیة ذاتیة لابعد عدم صریح خارجی بعدیة زمانیة ، فالمبدعات لیست لها بحسب امکانها الذاتی اعدام خارجیة ؛ بخلاف المکونات حیث لها اعدام خارجیة قبل کونها ، وربما کانت بعد کونها ایضاً ، فالمبدع لم یکن لها عدم فی نفس الامر ، بل بحیثیة من الحیثیات ومرتبة من المراتب ، وله فی الواقع هو الوجود لاغیر ، لانه اوسع من تلک المرتبة نتأمل فیه . فان هیهنا شبهة مشهورة یندفع به وهی ان امکان العدم للمعلول الاول مع امتناعه علی الواجب ینافی التلازم بینهما ، اذا امکان اللازم یقتضی امکان الملزوم ، فیلزم امکان الواجب وهو محال . ولایجدی ماذکره بعض المتأخرین بان الذی یلزم حینئذ امکانه بالقیاس الی الغیر وذلک لاینافی الوجوب الذاتی ، انما المنافی له الامکان الذاتی ، لان امکان الذی هو بالقیاس الی الغیر انما یتحقق بین اشیاء لایکون بینها علاقة العلیة والمعلولیة ، والواجب ومعلوله الاول بینها علاقة ذاتیة ، وکذا بین نقیضیهما . فالحق ان یقال ان للمعلول وجوداً وماهیة ، فالذی منه متصف بالامکان هو ماهیته ، وهی مما لاعلاقة لها لذاتها مع الواجب ، ولالزوم . والذی منه متصف باللزوم هو الوجود ، وهو واجب بوجوب سببه الذاتی ، ولاامکان له من هذه الجهة ، بل من جهة الماهیة ، فبالحقیقة الممکن غیر لازم ، واللازم غیر ممکن» انتهی .

وفیه نظر لان ماذکره فی تفسیر اللیس المطلق خلاف مایظهر من کلام الشیخ ، ثم ماذکره من ان المبدعات لیست لها بحسب امکانها الذاتی اعدام خارجیة خلاف الظاهر من عبارات الشیخ کماسیظهر ، وهو محل نظر ایضاً انما المسلم ان لیس لها اعدام

---

(۱) تعلیقات صدرالمتألهین ط گ طهران ص ۲۳۱ (این حواشی بانضمام الهیات چاپ قدیم طهران درسنه ۱۲۸۲ ه ق چاپ شده‌است) .

خارجية دهرية او زمانيةلامطلقاً ، حتى نفى‌العدم‌الخارجى فى‌المرتبة ايضاً . وقوله: لانه اوسع من‌تلك‌المرتبة . معناه ان‌الواقع ليس منحصراً فى مرتبةالعلة حتى اذاكان المعلول المبدع معدوماً فى‌تلك‌المرتبة ، يلزم عدمه فى‌الواقع مطلقا ، بناء على‌ان‌عدم الشىء يقتضى انتفاء جميع‌افراده ، بخلاف‌الوجود ، بل الواقع اوسع من‌تلك‌المرتبة، فيتحقق‌الوجود الواقعى بالوجود الدهرى والزمانى ايضاً ، فيكون‌المبدع موجوداً اوان كان معدوماً فى‌المرتبة فله وجود بنحوآخر ، وهوكاف فى‌ثبوت‌الوجود .

وقال بعض‌الاعلام وقدينافش فى‌قوله : هوالوجود لاغير(الى آخره) لان‌اوسعية الواقع يستدعى وقوع‌الوجود والعدم فيه جميعاً لاالوجود فقط وهوظاهر انتهى .

وانت خبير بمافيه . ثم ماذكره من‌الشبهة مندفع بان‌الامكان‌الخاص للملزوم لايستلزم الامكان‌الخاص‌للازم، لتخلفه فى‌ملزومية وجودالعقل الاول لوجودالواجب، والامكان‌العام للملزوم لايستلزم الامكان‌العام للازم ، لتخلفه فى‌استلزام عدم‌العقل الاول لعدم‌الواجب عندهم . بل الحق ان‌امكان‌الملزوم يعنى الامكان الاستعدادى ، يستلزم الامكان الاستعدادى للازم . وان‌شئت قلت : الامكان‌الوقوعى ، ثم قولـه : الامكان الذاتى‌الذى هوبالقياس الى‌الغير انما يتحقق بين‌اشياء لايكون بينها علاقة العلية والمعلولية ... محل تأمل ، فان من‌اجاب بهذاالجواب اناذا قلنا امكان‌العقل الاول الذى هوالملزوم ، يستلزم امكان‌الواجب الذى هواللازم ، معناه انه يستلزم امكان‌الواجب نظراً الى‌العقل الاول الذى هوالملزوم ، وذلك صحيح لان‌معنى امكان الشىء بالنسبة الى‌شىء ان‌لايكون فى‌الشىء‌الثانى اقتضاء لوجوده ولالعدمه ، والامر كذلك ، فان‌العقل ليس مقتضياً لوجودالواجب ولالعدمه ، انماالاقتضاء من‌الجانب الآخر ، وهوغير مناف‌لماذكر . فقوله : الامكان‌الذى بالقياس الى‌الغير انما يتحقق بين اشياء لايكون بينها علاقةالعلية والمعلولية ... ، لايصح على‌اطلاقـه ، نعم‌ليس للمعلول‌امكان بالنسبة الى‌العلة، بخلاف‌العكس . وماذكره من‌الجواب لايستقيم‌بظاهره، لان ظاهره منع‌كون وجودالعقل الاول ممكناً بالامكان الذاتى‌و هـو غيـر مستقيم[1]

(١) امكان بمعنى تساوى درمرتبه در وجود معنا ندارد وامكان در وجود كـه همان مصحح ارتباط واحتياج معلول بعلت‌باشد ، صرف ربط بودن وعين اضافه بودن معلول بعلت است ومعاليل نيستند مگر نسب واضافات وجود حق وهوالظاهر والباطن .

نعم له وجوب بحسب الغیر ویمکن ان یوجه کلامه بتأویل فتأمل .

قوله : فان للمعلول[1] فی نفسه ان یکون لیس (الی آخره) قد ذکر الشیخ هذا المقصود فی کتبه بعبارات مختلفة فقال فی الاشارات : ثم انت تعلم ان حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاته متجرداً عن غیره ، قبل حاله من غیره قبلیة بالذات ، وکل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد ، اولایکون له وجود لوانفرد ، بل انما یکون الوجود عن غیره ، فاذن لایکون له الوجود قبل ان یکون له وجود وهو الحدوث الذاتی .

وتقریر مقصود الشیخ ان الماهیة اذاکانت من حیث ذاتها ونفسها منشأ لانتزاع وصف من الاوصاف، وباعتبار عروض وصف یثبت لها من علة خارجة عن الماهیة منشأ للاتصاف بوصف ما ، فهی بالاعتبار الاول متقدمة علیها بالاعتبار الثانی تقدماً بالذات لابالزمان .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهیة الموجودة فی الخارج لاانفکاك بینها من حیث هی هی وبینها من حیث الوجود انفکاکاً بحسب الزمان اذلاتمیز بین الامرین بحسب الخارج ، لکن اذقد عرفت ان الوجود زائد علی الماهیة ، فمرتبة الماهیة بحسب الحیثیة الاولی سابقة علی مرتبتها بحسب الحیثیة الثانیة سبقاً ذاتیاً ، و الوجود الذی هو فی المرتبة الثانیة یعنی مرتبة العروض الناشی من العلة المفارقة للماهیة لیس بحاصل فی المرتبة الاولی ، اذلیس عیناً للماهیة ولاجزءاً لها ، وتلك المرتبة سابقة علی مرتبة اللحوق والعروض، فیصح ان یقال لیس الوجود فی تلك المرتبة العروضیة فی المرتبة الأولی، اویقال لیس الوجود فی تلك المرتبة یعنی المرتبة الاولی علی ان یکون الظرف قیداً للوجود، وهذا بناء علی صحة ارتفاع النقیضین فی المرتبة نظراً الی ان مرتبة العلة لیست سوی استتباع المعلول ، اویقال لیس الوجود فی تلك المرتبة علی ان یکون الظرف قیداً للنفی بناء علی عدم جواز ارتفاع النقیضین فی المرتبة ، نظراً الی ان العلة مرتبة معدوم فیها المعلول ، وهذا طریقة قوم والظاهر ان عبارات الشیخ ینطق علی هذا والعدول عنه یحتاج الی عدول عن ظاهرها . وسبق الماهیة من حیث هی علی الوجود لیست بحسب الخارج ، ولابحسب الذهن ، لان السبق الخارجی معناه السبق فی الوجود الخارجی ، وکیف یمکن ان یکون السبق علی الوجود الخارجی بحسب

---

(١) شفا ط قاهره ص ٢،٦٦ ش ط طهران گ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

الوجودالخارجى ، وكذاالكلام فى‌الوجود الذهنى ، بل‌الماهية سابقة على‌الوجود المطلق لابحسب احدالوجودين ، وعلى هذا فالماهية معدومة دائمة بهذاالعدم الحاصل فى‌المرتبة ، ولاينافى ذلك وجودها دائماً اواحياناً بحسب‌الزمان اوالدهر، فان عروض‌الوجود لها فى‌المرتبةاللاحقة لاينافى عدمها فى‌المرتبةالسابقة .

فقول‌الشيخ : حال‌الشىء الذى يكون‌للشىء باعتبار ذاته متخلياً عن‌غيره ، اشارة الى‌المرتبة الاولى‌للماهية . وقول : قبل‌حاله عن غيره قبلية بالذات ، اشارة الى المرتبةالثانيةالعروضية . والانفراد فى‌قوله : كل‌موجود عن‌غيره يستحق العدم لوانفرد ، اشارة الى‌المرتبة الاولى ، واستحقاق‌العدم فيه ، اشارة الى ماذكرنا من ان‌العدم ثابت فى تلك‌المرتبة بناء على‌اعتبار عدم ارتفاع‌النقيضين فى‌المرتبة. وقوله: اولايكون له‌وجود ، مبنى على‌الاحتمال‌الآخر ، والشيخ لم يرجح احدالأمرين ، اذلم يتعلق غرضه به .

وقوله : «هيهنا والذى[1] يكون‌للشىء فى‌نفسه اقدم عندالذهن ...» اشارة الى‌ان وصف‌التقدم ليس موجوداً بحسب‌الخارج بل انما ينتزعه‌العقل من‌الماهية من‌حيث هى ، حين يلاحظه من غير ملاحظة شىء آخرمعه ، فيحكم بان‌الماهية متقدمة ، لابان لها تقدم موجود فى‌الخارج اوالذهن ، ولابانها متقدمة بحسب‌الخارج اوالذهن. ومعنى‌كون‌المعلول ايساً بعد ليس سبق‌العدم فى‌المرتبة . ويحتمل ان‌يكون المراد ان‌ذات‌المعلول فى نفسها لاشىء صرف ، بسبب ان‌الوجود ليس عيناً لها ولاجزء ، والوجود خارج عنها . وقال فى‌النجاة : اذاكان الشىء‌له فى‌ذاته ان‌لايجب‌له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلاعلتها لايوجد ، وانما يوجد بالعلة ، والذى بالذات‌غير الذى من‌غيرالذات ، فيكون لكل معلول فى‌ذاته اولاً انه‌ليس ، ثم عرض عن‌العلة و ثانياً انه ايس ، فيكون كل‌معلول محدثاً – اى مستفيدالوجود عن غيره بعد ماله فى‌ذاته ان‌لايكون موجوداً ، فيكون كل‌معلول محدثاً فى‌ذاته ، وان‌كان مثلاً فى‌جميع الزمان موجوداً مستفيداً – لذلك الوجود عن‌موجد ، فهومحدث لان وجوده من‌بعد لاوجود بعدية بالذات ، ومن‌الجهةالتى ذكرناها ، وليس حدوثه انماهو فى‌اول الزمان فقط ، بل هومحدث فى‌جميع الزمان‌والدهر» انتهى .

---

(١) شفا ط ق ه ص ٢٦٦ ، ط گ طهران ص ٥٣٢ .

ومعنی قوله فی‌النجاة : ولیس حدوثه انماهو فی‌اول‌الزمان (الی‌آخره) ان‌الحدوث لیس باعتبار معاقبة لوجوده العدم الزمانی بل باعتبار حصول وجوده بعدالعدم فی المرتبة ، وذلك ثابت له فی‌اول‌الحدوث وفی حال البقاء لان‌العدم فی‌المرتبة لیس انما یختص بحال اول‌الحدوث اوالحال السابق علیه .

ومعنی‌قول‌الشیخ : ان‌الماهیة فی‌نفسها مستحقة للعدم لیس‌انها مستحقة للعدم بالمعنی المقابل للوجودالعارض یعنی مستحقة لعدم عروض‌الوجود ولحوقه ، حتی یلزم ان‌یکون ممتنعاً کما توهمه‌الامام‌الرازی ، واسند کلام‌الشیخ الی‌الغالطة بل معناه انه مستحق‌للعدم‌الثابت‌له‌فی‌تلك‌المرتبة، وذلك‌لاینافی‌الوجود فی مرتبة اخری .

ونقل فی‌المواقف عن‌الحکماء حدیث‌الحدوث الذاتی وقال‌الشارح : ان کلامهم هذالوتم لدل علی ان‌الحدوث‌الذاتی هو مسبوقیة‌الوجود بالعدم الا ان‌السبق فی الحدوث‌الذاتی‌بالذات بالذات و فی‌الزمانی‌بالزمان،وقدصرح به‌بعض‌الفضلاء لکنه‌مشکل جداً . لأن‌العدم لاتقدم‌له بالذات علی‌الوجود ، والالکان عدم‌الممکن علة اوجزء لعلته، ولایتصور ذلك فی‌الممکنات‌المستمرة‌الوجود فی‌الازل عندهم مع‌کونهامحدثة» انتهی.

وفیه نظر ، لان‌القدرالمسلم انعدم وجودالشیء المعلول لعدم‌العلة لایمکن ان یکون علة اوجزء علة لوجودالشیء ، لاالعدم‌الحاصل فی‌المرتبة ، ثم‌الظاهر ان‌لیس المراد بالسبق هیهناالتقدم بالعلیة بل‌التقدم بالطبع، اومعنی آخر مستندالی‌الذات، ثم‌التقدم الذی یثبتونه انمایکون منافیاً لاستمرارالوجود اذاکان التقدم زمانیاً ، و لیس کذلك .

واجاب‌بعضهم بان‌المراد بالسبق ، السبق‌الذی لایجامع‌المسبوق مع‌السابق ، کما فی‌سبق اجزاء‌الزمان بعضها علی بعض .

وفیه نظر ، وقال بعض‌الفضلاء : «اراد ان‌یبیّن کیفیّة هذه‌البعدیة التی یقال‌لها الحدوث الذاتی بان‌المعلول له فی‌حدنفسه ای‌ماهیته ان‌لیس‌له وجود ، وله عن‌علته الموجبة ان‌یکون له‌وجود ، والذی للشیء فی‌نفسه اقدم من‌الذی له‌عن غیره عند الذهن تقدماً بالذات لابالزمان ، فکل ممکن ایس بعدلیس ، ای‌موجود بعدعدم‌بعدیة بالذات ، وهذاالحکم شامل لجمیع‌الممکنات‌الموجودة فان‌کانت ممایکفی امکانها الذاتی لصدورها عن‌العلة فلیس‌لها الاالحدوث‌الذاتی ، ای‌التأخر عن‌العدم الذاتی فقط ، وان لم‌یکف فلها مع‌الحدوث الذاتی حدوث بمعنی آخر وهوسبق‌العدم علیها

بالزمان» .

قال : واعلم ان هیهنا اشکالاً من وجهین ، احدهما ان الماهیة تابعة للوجود کما حقق مراراً فالفاعل لولم یفدشیئاً لم تکن ماهیة ، والصادر من الفاعل لیس الاالوجود، فالماهیة تبع له کمااستقر علیه رای المشائین سیماالشیخ واتباعه ، فاذا کان الامر کذلك لامعنی لتقدم حال الماهیة علی حال الوجود .

والجواب ان ماهیةالشیء وان کانت تابعة لوجوده فی الواقع علی المعنی المحقق عندهم لکن للعقل ان یلاحظها فی نفسها ویعتبر لها احوالاً فاذالوحظت المـاهیة فی نفسها یحکم علیها بتقدمها لذاتها علی کل ماهوخارج عنها ، فاول حالاتها الامکان ، وبعده الحاجة الی العلة فی الوجود اوالعدم ، وبعدها مرتبة وجودها بایجاب العلة ایاها ، ثم وجودها ، فلها مراتب سابقة علی الوجود ، وجمیع هذه الحالات انمایکون اذاکان المنظور الیه نفس الماهیة لانفس الوجود ، فالوجود هوالاصل فی الواقع ، وله التقدم فیه علی الماهیة ، والماهیة هی الاصل فی اعتبارالذهن ، ولها التقدم فیه علی الوجود[1] ....» انتهی .

وافاد بعض الاعلام فی الرد علیه ان الوجود اذاکان هوالاصل فی الواقع و یکـون مقدماً علی الماهیة فیه ، فحکم الذهن بتقدم الماهیة علی جمیع ماهو خارج عنها حتی الوجود وکذا بتقدم بعض حالاتها کالامکان ونحوه علی الوجود ان کان معناه انهـا مقدمة علی الوجود فی الواقع ، فهو خلاف الواقع لمااعترف بان الوجود متقدم علیها فی الواقع ، وان کان معناه انها متقدمة فی الملاحظة فمع ان هذاالتقدم لیس بلازم فی الواقع اذیجوزان یلاحظ الوجود اولاً ثم الماهیة والامکان ونحوه یرد علیه ان مثل هذاالتقدم لایکفی فیما نحن فیه اذظاهر ان لیس مرادهم بتقدم الامکان ونحوه عـلی الوجود ، وکذا تقدم العدم علیه فی بحثنا هذا ، بحث الحدوث الذاتی مجرد ان العقل

(۱) تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفا ط گ ط هـ ص ۲۳۱ ، ۲۳۲، درمعنای حدوث ذاتی وفهم این معنا که علم مجامع باوجود شیء چه نحو مقصوراست وعدم ذاتی مبـدء انتزاع حدوث ، غیر ازعدم مقابل وجود شیءاست که نقیض آن میباشد در تصور این معنا محشی و فاضل معاصر او اغلب درمخمصه واقع شده‌اند .

یلاحظ هذه‌الصفات اولاً ثم یلاحظ‌الوجود ، وان‌کان معناه‌امرآخر فلیبیّن.» انتهی.

ثم قال‌بعض‌الاعلام: «والصواب فی‌الجواب ان‌یقال : ان‌الماهیة وان‌کان فی‌حال العدم لایثبت لهاشیء حتی نفسها اذاالمعدوم یسلب عنه جمیع الاشیاء حتی نفسه لکن ثبوت نفسها لهالیس یفرع علی‌الوجود[1] اذالذات والذاتیات لیست مجعولة واذاکانت ثبوت نفسها لها غیرمتفرع علی‌وجودها فلاحجر فی‌ان یحکم العقل بتقدم ثبوت بعض‌احوالها لها علی ثبوت‌الوجودلها فی‌الواقع ، اذثبوت الشیء للشیء لیس فرعاً علی ثبوت ذلك‌الشیء ، بل‌انما هومستلزم له .

ولایخفی ان‌هذاالاشکال وان‌امکن دفعه بماذکرنالکن‌یبقی علی‌الشیخ منع‌المقدمة التی ادعاها وهی ان‌الذی للشیء فی نفسه اقدم عندالذهن بالذات من‌الذی یکون عن غیره» انتهی.

وسبیل رفع‌المنع‌المذکور قد ظهر بماذکرنا فی‌تفسیر کلام‌الشیخ فارجع‌الیه .

قال‌الفاضل‌الدوانی فی بحث‌الحدوث الذاتی : «مازادالشیخ فی الهیات‌الشفاء فی‌بیان ذلك علی‌ان قال : للمعلول فی‌نفسه ان‌یکون لیس ... ، الی‌آخر مانقله عن الشیخ . ثم قال : ویتوجه علیه ان‌المعلول لیس‌له فی‌نفسه ان‌یکون معدوماً ، کمالیس له فی‌نفسه ان‌یکون موجوداً ، ضرورة احتیاجه فی‌کلاطرفی‌الوجود والعدم الی‌العلة.

وسنح لی فی هذاالمطلب وجه‌آخر وهوان وجودالمعلول لماکان متأخراً عن وجودالعلة فلایکون‌له فی‌مرتبة وجودالعلة الاالعدم والالم یکن وجوده متأخراًعنها».

ثم قال : انه یردعلیه مثل مامر ، فان تخلف تأخر وجودالمعلول عن‌وجود العلة انما یقتضی ان‌لایکون له فی مرتبة وجودالعلةالوجود لاان یکون‌له فی‌تلك المرتبة العدم .

فان‌قلت: اذالم یکن‌له‌فی‌تلك‌المرتبةالوجودکان‌له فیهاالعدم‌والالزم‌الواسطة وایضاً لامعنی للعدم الاسلب‌الوجود فاذا ثبت ان لیس‌له الوجود فی‌تلك‌المرتبة ثبت انه معدوم فیها .

---

(۱) ولی احکام نفس ماهیت وظهور صفات ولوازم آن نیز درحین موجودیت به تبع وجود معتبر یعنی کسی‌که مفهوم را ملاحظه نماید بدون لحاظ وجود و عدم درآن ، متفرع بروجود ومنشأ ظهوراین احکام نیز وجوداست ولی نه بنحو اشتراط بل‌که حین‌ماهوموجود.

قلت : نقيض وجوده فى‌تلك‌المرتبة سلب وجوده فيها على‌طريق نفى المقيد ، فلايلزم من‌انتفاءالاول تحقق‌الثانى، لجوازان‌لايكون اتصافه بالوجود ولااتصافه‌بالعدم فى تلك‌المرتبة ، كمافى‌الاموراالتى ليست بينها علاقةالعلية والمعلولية ، فانه ليس وجودبعضها ولاعدمه متأخراً عن‌وجودالآخر ولامتقدماًعليه .

لايقال : كماان المتأخر بالزمان متصف بالعدم فى‌آن‌وجودالمتقدم فايكن‌المتأخر بالرتبة متصفاً بالعدم فى‌مرتبة وجودالمتقدم .

لانانقول: سلب‌الوجود فى‌زمان لايستلزم‌الاتصاف بالعدم فى‌ذلك‌الزمان ، والالزم خلوه فى ذلك‌الزمان عن طرفى‌النقيض وهومحال ، اما سلب‌الوجود عنه فى مرتبة معينة ، فلايستلزم اتصافه بالعدم فى‌تلك‌المرتبة على‌ان يكون‌المرتبة ظرفاً للاتصاف فان خلوالمرتبة عن‌النقيضين بمعنى انه‌ليس شىء منهما فى‌تلك‌المرتبة غيرمحال ، كمامر . وقد تلخص من هذاان‌الممكن ليس‌له فى المرتبةالسابقة الاالإمكان للوجود والعدم ، فله فى‌هذه‌المرتبةالعدم بحسب الامكان فان‌اكتفى بالحدوث الذاتى هـذا المعنى تم والافلا ؟ .» انتهى .

وفيه نظر لان ماذكره من‌ان‌المعلول ليس‌له فى‌نفسه ان‌يكون معدوماً مسلم فى العدم والوجود الزمانى والدهرى لاالعدم فى‌المرتبة وادعاء ذلك يحتاج الى‌بيان و برهان . ثم ماذكره من‌التلخيص خلاف مايظهر من‌عبارات‌الحكماء ، بل‌الظاهر منهـا حصول عدم فى‌المرتبة كمايظهر من‌عباراتهم ، ومن‌الظاهر ان‌عدم كون وجودالمعلول وعدمه فى‌مرتبةالعلة يعنى عدم كونهما علة للمعلول لامناسبة بينه وبين‌الحـدوث الذاتى ولاارتباط بينهما ، فكيف يمكن ان‌يجعل ذلك‌معنى‌الحدوث‌الذاتى بل عـدم علية‌العدم اربط بعدم‌الحدوث .

قـال بعض الفضـلاء[1] بعـدنقل ما نقلناه عن‌الفاضل المذكور : اقول : اماوجه ماذكره‌الشيخ من ليسية‌الممكن بحسب ذاته فهوان ماهية‌الممكن وان‌لم تخرج عن طرفى‌الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تتجرد عن‌الوجودات

---

(۱) اى قال صدرالمتألهين فى تعـاليقه المباركة (ط گ طهران ص ۲۳٤ ، ۲۳۵) و نحن نذكر ماافاده ونحرر ما رامه ـقدمـ فى بيان مغزى مرام الشيخ وغيره من‌الراسخين فى‌الحكمة‌المتعالية .

کلها فلهاالسلب التحصلی عن کل ماسئلت ولو بطرفی النقیض علی الوجه الذی ذکره الشیخ سابقاً وهذاالسلب لها عن کل شیء هوغیر نفسها وان کان من حیث ثبوته لهـا نحواً من انحاء الوجود متقدماً علی سائر الاتصافات الوجودیة والعدمیة لکنه غیر ملحوظ من حیث الثبوت بل من حیث المفهوم والمعنی فلایستدعی ثبوت الموضوع قبله لان هذاالثبوت بعینه من افراد السلب لانه عین سلب الاشیاء عنها فی تلک المرتبة فلتقدمه علی سائر الاشیاء صح عروض الوجود وغیره لها ولکونه ایضاً نحواً من الوجود وان کان وجود السلب صح تقدمها بالوجود علی سائر الصفات الذی هوشرط الاتصاف بها کما علمت من قاعدة الفرعیة المشهورة . فاذن ثبت قول الشیخ : «ان المعلول له فی نفسه ان لیس ...» ای لیس له لیسیة الوجود وغیره من الصفات من حیث اعتبار ذاته بذاته فی ملاحظة العقل مجرداً عن غیره فی هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهیته تقتضی العدم فی الواقع من کل وجه لامن جهة اعتبار ذاته من حیث ذاته فقط حتی یکون مع اتصافه بالوجود فی الواقع مجرداً عنه باعتبار ذاته ، فکل ممکن مجرد من حیث ذاته عن هذا الوجود الذی تلبس به فی الواقع فاعلم هذا ...» انتهی .

وفیه نظر لان حاصل ماذکره فی توجیه کلام الشیخ ان السلب التحصلی یحصل لماهیة الممکن فی جمیع الاشیاء ومعنی ذلک سلب جمیع الاشیاء بتقدیم السلب عـلی الماهیة[1] وهذا ینافی ماذکروه هیهنا من ثبوت العدم للماهیة من حیث هی ولوسلم ذلک کان سلب جمیع الاشیاء عنه بمعنی عدم کونها ذاتاً لها ولاذاتیاً ولاارتباط لهـذا المعنی بالحدوث الذاتی ولابعباراتهم فی اداء هذاالمعنی علی ان نسبة هذاالمعنی الی الوجود والعدم نسبة واحدة .

وقال بعض الاعلام[2] بعدالاشارة الی بعض ماذکرناه : سلمنا ان المراد من هـذا السلب انه لایثبت للماهیة شیء مماعداها فی مرتبة ذاتها وسلمنا ایضاً ان هـذا السلب ثابت لها فی مرتبة ذاتها مقدماً علی الوجود وغیره مع ان هذا مناف للامر الاول،

(۱) ای تقدیم السلب علی الحیثیه حتی یعم جمیع العوارض حتی العوارض الجائیة مـن جانب نفس المهیة .

(۲) قال معاصره الجلیل فی حواشیه علی هذاالموضوع من الشفاء .

لکن نقول : ان هذاالسلب ظاهر ان نسبته الی‌الوجود والعدم علی‌السویة فلم ینسبونه الی‌الوجود خاصة ویسمونه الحدوث‌الذاتی بمعنی تقدم‌العدم علی‌الوجود بالذات» انتهی .

و فیه ان‌سلب جمیع الاشیاء فی‌مرتبةالذات اذاثبت‌لها فی‌تلک المرتبة کان‌العدم بمعنی عدم جمیع‌الاشیاء ثابتا فی‌تلک‌المرتبةولم‌یکن وجودشیء فی‌تلک‌المرتبة وهذا سبب‌النسبة الی‌الوجود والحکم بسلبه والحدوث الذاتی .

ثم قال بعض‌الاعلام : ثم لایخفی ان‌ماهو الموافق للواقع ان‌الماهیة فی مرتبة ذاتها یثبت‌لها سلب‌الوجود والعدم الذاتی ای یثبت‌لها انه‌لیس‌لها الوجود والعدم‌من ذاتها وهذاالمعنی مآله الامکان‌الذاتی اوما هو قریب منه ، فصارالامر الی ماقال‌هذا المحقق[1] من‌ان الممکن لیس‌له فی‌المرتبةالسابقة الاالعدم بحسب الامکان فان‌اکتفی فی‌الحدوث‌الذاتی بهذاالمعنی تم الکلام والافلا ؟ واثبات معنی آخر للماهیة‌فی‌مرتبة الذات متقدماً علی‌الوجود ممایناسب الحدوث‌الذاتی غیرهذاالمعنی ممالاسبیل‌الیه وکل مایقال فیه فهومردود وباطل» انتهی .

ولایخفی ان‌هذاالمعنی خلاف مایفهم من‌کلماتهم وعباراتهم وتنزیل کلامهم‌علیه مشکل‌جداً مع‌ان نسبةالامکان الی‌الوجودوالعدم علی‌السویة فجعل‌العدم بهذاالاعتبار من حیث الذات والحکم بسبق‌العدم محل‌اشکال نعم اثبات‌المعنی‌الذی یفهم من‌ظاهر کلامهم بالبیان البرهانی‌لایخلو عن‌عسر واشکال .

ثم قال‌الفاضل[2] المذکور : واما الوجه‌الذی ذکره هذاالفاضل یعنی‌الفاضل الدوانی من‌کون المعلول معدوماً فی مرتبةالعلة فغیرصحیح ، اذالعلة الموجبةللشیء هی‌منبع وجوده ومعطی‌کماله ، فکیف‌یکون عادماًله، نعم‌وجودالمعلول لماکان‌متضمناً لاصل‌الوجود مع قصورعن‌الکمال ونقص عن‌التمام فالذی یسلب عن‌العلة هوالنقص الذی هوامر عدمی فعدم هذاالعدم یستلزم الوجود الاکیدالشدید فعلی هذاالوجه

(۱) ای‌المحقق الدوانی فی حواشیه علی‌کتاب التجرید وکلام‌الدوانی مذکور فی حواشی‌الفاضل الخوانساری مفصلاً .

(۲) قال صدرالحکما فی تعلیقاته المبارکة (ط گ ط ص ۲۳۴، ۲۳۵) ونقله‌عن‌الدوانی و اورد علیه فی‌الأسفار مبسوطاً .

صح التأخر واندفع الایرادالذی ذکره لان سلب السلوب والاعدام صادق علی الوجود المتأکدالوجود ومع ذلك لم یلزم تقدم سلب المعلول علی وجوده من هذاالوجه اذلایصح ان یقال ان المعلول عدماً مطلقاً فی مرتبة وجود علته وان صح یقال له عدم مطلق فی مرتبة ماهیته علی مامر فی الوجه الاول .» انتهی .

قوله : هی منبع وجوده ومعطی کماله فکیف یکون عادماله ، فیه ان کونه معطی کماله لایقتضی المساواة بینهما فی جمیع المراتب، بل یقتضی زیادة العلة علی المعلول، فیمکن ان یکون الزیادة أیضاً فی مرتبة من مراتب الوجود ، ولعل قوله : نعم ... ، الی آخر ماذکره یرجع محصله الی هذا ، لکن قوله : لایصح ان یقال ان للمعلول عدماً فی مرتبة وجود علته ... ، محل تأمل .

وذکر بعض الاعلام علی هذاالکلام من هذاالفاضل : انه یستدعی فهمه مشرباً عجیباً وطوراً غریباً ، ولایستقیم علی عقولنا ...» وانی لااجد فی هذاالکلام غرابة یجری فیه هذاالکلام .

ثم قال الفاضل المذکور[1] : «واماالذی افاده یعنی الدوانی من جواز ارتفاع المتناقضین بالسلب والایجاب ، فلیس الامر کماذکره نعم یمکن سلب المتقابلین لهما کالکاتب واللاکاتب عن ذات الموضوع ، اذلیس نقیض قولنا الانسان کاتب ، قولنا الانسان لیس بکاتب ، بل نقیضه هوقولنا لیس الانسان بکاتب ، فکذا هیهنا ــ اذاکذب کون الانسان فی مرتبة ذاته موجوداً صدق سلب کونه فی تلك المرتبة موجوداً فلم یلزم ارتفاع النقیضین اصلاً لافی الواقع ولافی مرتبة من مراتبه ، قوله : نقیض وجوده فی تلك المرتبة سلب وجوده فیها (الی آخره)، وان کان مسلماً ، لکن لایلزم منه ارتفاع النقیضین ولاخلوالمرتبة عنهما کمازعمه ، فانه اذاکانت المرتبة مسلوباً عنها الوجود فیصدق القول بسلبه عنها علی وجه التحصیل لاالعدول ، فکان احدالنقیضین حقاً والآخر کاذباً ، ولهذا قال الشیخ فاذاسئل عنها بطرفی النقیضین لم یکن الجواب الاالسلب عن کل شیء ، فاذاکان نقیض وجودالشیء فی تلك المرتبة سلب وجوده الذی فی تلك المرتبة ، کان ذلك الوجود مسلوباً عن تلك المرتبة ، فاذا سلب الوجود عنها

---

(۱) حواشی ملاصدرا برشفا ط گ ط ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

صدق النقیض علیها» ولیس نقیض قولنا الماهیة فی تلک المرتبة موجودة، قولنا الماهیة لیست فیها موجودة، بل قولنا لیست الماهیة فیها موجودة، فهذا السلب صادق فی تلک، وهی مصداق هذا السلب التحصلی لسائر الاشیاء التی لیست ذاتها ولا ذاتیها، فلم یلزم ارتفاع النقیضین ولاخلو المرتبة عنهما، نعم تخلو المرتبة عن ثبوت وجوده وثبوت عدمه، والعدم نقیض الوجود بالحمل المتواطی کما فی المفردات، ولیس نقیضه بالحمل الاشتقاقی کما فی القضایا، فلم یلزم رفع المتناقضین فی شیء من الوجهین اصلاً، اذ لم یلزم کون الشیء لاوجوداً ولاعدماً، ولم یلزم ایضاً کون شیء فی ای مرتبة کان مما لم یصدق علیه انه موجود ولاایضاً لیس انه موجود، فان القضیة السابقة التی هی مفاد قولنا لیس الانسان فی مرتبة ذاته بموجود، صادقة النسبة و نقیضها التی هی مفاد قولنا هو موجود فیها کاذبة النسبة، فلم یلزم رتفاع النقیضین لا فی المفردات ولا فی القضایا» .

قال : «وهیهنا نکتة یجب التنبیه علیها وهی، انه قد تقرران تحقق الطبیعة انما هو بتحقق فردما و سلبها بسلب جمیع الأفراد، فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع یوجب وجوده فی الواقع، ولکن سلبها عنها لایوجب سلبه مطلقاً بسلب الوجود عن الانسانیة مثلاً فی تلک المرتبة السابقة لاینافی بتحققه فی نفس الامر مطلقاً لان نفس الامر اعم واوسع من تلک المرتبة، وثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان یکون لیس، ای صدق علیها فی تلک المرتبة انه [ان یکون لیس] لیس، فانظر کیف حقق الشیخ ماادعیناه وراعی المقام بان عبر عن صدق السلب المذکور الواقع فی المرتبة بلفظ القضیة، لابلفظ المفرد، فلم یقل للمعلول فی نفسه [العدم واللاکون وله عن علته] الوجود اوالکون وله عن علته العدم اواللاکون بل قال له فی نفسه ان یکون لیس، وله عن علته ان یکون ایس، ای صدق علیه لیس بموجود فی تلک المرتبة وصدق علیه انه موجود فی الواقع من العلة، وکلاالقولین صدق لاختلاف الحیثیة[1] .»

ولایخفی ان ایراده علی الفاضل الدوانی غیر وارد لانه لم یدع جواز ارتفاع النقیضین بالسلب والایجاب بوجه ومراده مماذکره من النقیضین الوجود والعدم وغرضه ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان فی المرتبة العلة وان مرتبة العلة افاضة الوجود واستتباع

(۱) تعلیقات ملاصدرا برشفا ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳ .

المعلول وهذا المعنى غير ثابت لوجود المعلول ولا لعدمه واستعمال النقيضين فى الوجود والعدم غير عزيز فى كلامهم .

قوله : «بعدليس[1] مطلق ...» المراد بالليس المطلق العدم بالكلية لابصورته دون مادته .

قوله : «ليس[2] غيرمطلق ...» بل بعدعدم مقابل خاص مثل الشخص الانسانى فانه لايوجد بعد عدم مطلق بالمعنى الذى ذكرناه فان مادته كانت موجودة سابقاً عند الفلاسفة بل بعدعدم مقابل خاص هى الصورة الانسانية فى مادة موجودة ويمكن ان يكون المراد بالمقابل الخاص الملكة وبالعدم عدم الملكة وقال بعض الاعلام : «التقييد بالمقابل لم يظهرله وجه ...» والوجه ماذكرناه .

قوله : «ولو مكن العدم تمكيناً لسبق الوجود ...» يعنى السبق الزمانى .

الاان يكون مايفيده هونفس الوجود واحقية الفاعل ما يفيض الوجود اليه فليس المراد كمايوهم العبارة ان الفاعل قديفيد الوجود وقدلايفيد وعلى الاول هواحق بالوجود بل المراد ان الفاعل الذى هومفيد الوجود اذاافاد مثل وجودنفسه كالحرارة التى تفيد حرارة فاله اعتباران عتبار بالنسبة الى الوجود واعتبار بالنسبة الى الماهية يعنى اصل الحرارة مثلاً وللفاعل الاولوية بحسب الاعتبار الاول من حيث التقدم فى الوجود واما باعتبار الثانى فالمشهور ان الفاعل يجب ان يكون اقوى من المنفعل فمفيد الحرارة اقوى فى نفس الحرارة من المنفعل والشيخ لم يسلم ذلك فقوله : الاان يكون ما يفيده هونفس الوجود ... يعنى الاان يلاحظ ويعتبر نفس الوجود .

---

(۱) قال الشيخ فى الشفاء (طقاهره ص۲۶۷ط گ ص۵۲۸، ۵۲۹) : ثم المحدث بالمعنى الذى لايستوجب الزمان لايخلو امّاان يكون وجوده بعد (ليس) مطلق اويكون بعد (ليس) غيرمطلق بل بعدعدم مقابل خاص فى مادة موجودة على ماعرفته. فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعاً ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قدمنع البتة وسلّط عليه الوجود ولومكن العدم تمكيناً ، فسبق الوجود كان تكوينه ممتنعاً الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعنى وجود الشىء من الشىء ضعيفاً قصيراً مستأنفاً .» .

(۲) ص ۲۶۷ ، ۵۲۹ (۳) ص ۲۶۷ .

جلـد سوم این مجموعه « منتخباتِ فلسفی از حکمـای دورهٔ صفویه تـا عصر حاضر» که بعد از انتشار جلددوم بلافاصله در دستِ طبع قرارمی‌گیرد مشتمل‌است بر منتخبات فلسفی ازهفت فیلسوفِ بزرگ که مدتها درکشورما متصدیِ تدریسِ فلسفه وحکمتِ اسلامی بوده‌اند و عالی‌ترین آثارِ فلسفی و عرفانی از آنها در اختیار ماست.

این مجموعه در پنج جلد با حواشی و تعلیقات ومقدمهٔ مستشرقِ بزرگ پروفسور هانری کـربین بزبان فرانسوی به‌هزینـهٔ انستیتوی ایران و فرانسه منتشر می‌شود.

مـا معتقدیم با طبع و نشرِ این آثارِ ارزنده در معرفی احوال و انظار فلاسفه و حکمای ایرانی به‌دنیای مغرب زمین گامهای مؤثری برداشته شده‌است و از اینکه این

←

→

آثار مورد توجه کامل دانشمندان غرب قرارگرفته‌است خوشوقتیم . برای نگارنده نهایت افتخاراست که از این رهگذر توفیق خدمت یافته‌ام و همین حسن استقبال محققان غرب از افکار حکما و عرفای ایرانی‌است که پیمودن چنین راه دشواری را سهل و ساده می‌نماید . از مستشرق عالی‌قدر پروفسور هانری کربین که این‌آثار را با مهارت و تسلط مخصوص بخود و با طرزی قابل درک در معرض مطالعهٔ‌محققان مغرب‌زمین قرار می‌دهند وازاین‌راه خدمات بی‌سابقه‌ای جهت‌احیای افکار حکمای‌ایران انجام داده‌اند سپاسگزاراست .

نگاهی به‌فهرست کتب منتشر شده وسیلهٔ ایشان، صدق این گفتار را ثابت خواهد کرد